


Digitized by Google

Schellings Geschichtsphilosophie

in den Jahren 1799—1804,

gewürdigt vom Standpunkt der modernen geschichts-philosophischen Problembildung.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Ruprecht-Karls-Universität zu Heidelberg

vorgelegt von

Georg Mehlis.



Heidelberg.
Buchdruckerei von Karl Rössler.
1906.

MM

Inhalt.



Kapitel I.

Die geschichtsphilosophische Bewegung am Ende des 18. Jahrhunderts.

Schellings Geschichtsphilosophie ist in einer Reihe von Werken niedergelegt, deren früheste in den neunziger Jahren des 18. Jahrhunderts, deren letzte um die Mitte des 19. Jahrhunderts verfasst sind. In ihrer ursprünglichen Form steht sie noch unter dem unmittelbar fortwirkenden Einfluss des kritischen Zeitalters, mit ihren letzten Gestaltungen ragt sie weit in die Epoche der Restauration hinein. Schon aus diesem Grunde fehlt ihr die Geschlossenheit und Einheitlichkeit, welche die Geschichtsphilosophie Hegels auszeichnet, in der die historische Weltanschauung einer bestimmten Epoche ihren monumentalen Ausdruck gefunden hat. Hegels Geschichtsphilosophie gehört seinen reifen Mannesjahren an und trägt die Spuren der Reife und der Vollendung, sie war gefordert und klar vorgezeichnet in dem grossen Zusammenhang seines Systems. Schellings Geschichtsphilosophie ist nicht das Produkt einer bestimmten Schaffensperiode, sondern das Problem eines Denkerlebens, dem die endgiltige Lösung fehlt. Auch erscheint das Problem der Geschichtsphilosophie niemals in reiner Gestalt, sondern immer umrankt von fremdem Beiwerk und zwar besonders auf das innigste verschlungen mit dem Problem der Kunst- und Religionsphilosophie. Diese Tatsache und die verstreute Form, in welcher manche wertvolle Gedanken der Geschichtsphilosophie Schellings erscheinen, erklärt es zur Genüge, dass ihnen die wohlverdiente Beachtung lange Zeit nicht zuteil geworden ist.

Die Verschlingung aller Wertgebiete ist charakteristisch für die Blüteperiode des romantischen Zeitalters, in welcher die Geschichtsphilosophie Schellings ihren eigentümlichen Ausdruck gefunden hat. Seine geschichtsphilosophischen Gedankengänge haben die Romantik in ihrer ganzen Entwickelung begleitet bis in jene trübe Zeit hinein, wo die ursprüngliche Frische und grosse Entdeckertätigkeit der deutschen

Romantik im Reiche der Werte unter leerem und veraltetem dogmatischen Formenzwang erstarrte.

Die Blütezeit der deutschen Romantik ist die Zeit von 1799—1804, die in der Entwickelung der Schellingschen Philosophie als die Epoche des „ästhetischen Idealismus" und des „absoluten Idealismus" bezeichnet wird und die in der deutschen Geistesgeschichte dadurch eigentümlich ist, dass in ihr der Gesichtspunkt der ästhetischen Vernunft zur vollen Herrschaft gelangt[1]). Unsere Darstellung der Geschichtsphilosophie Schellings wird sich im wesentlichen auf diese Jahre beschränken und spätere Werke nur soweit berühren als es zur Klarstellung und Erläuterung einzelner Probleme dringend erforderlich scheint.

Es gab eine Zeit, in welcher man mit missbilligendem Kopfschütteln das Treiben der Romantiker und aller derjenigen verfolgte, die an ihren Bestrebungen teilnahmen. Man hat es ihnen vor allem zum Vorwurf gemacht, dass sie die grossen Errungenschaften der Kantschen Erkenntniskritik gänzlich aus den Augen liessen und eine Metaphysik erneuten, deren Unmöglichkeit von dem grossen Entdecker der reinen Vernunft nachgewiesen war. Ganz unter dem Einfluss dieser Zeitströmung steht noch Ludwig Noacks Werk: „Schelling und die Philosophie der Romantik"[2]).

Hier findet Schellings Geschichtsphilosophie auch nicht die geringste Würdigung. Niemals haben die kühnen metaphysischen Spekulationen Fichtes und Hegels zeitweilig eine so entschiedene und durchgängige Ablehnung gefunden, wie die Metaphysik des „Dichters" der Naturphilosophie, dem periodisch das unverdiente Schicksal zuteil geworden ist, als Philosoph überhaupt nicht mehr ernst genommen zu werden. Fichte blieb immer der grosse Weiterbildner der Kantschen Ethik, mochte man seiner Wissenschaftslehre auch noch so skeptisch gegenüberstehen, und seine überragende Persönlichkeit war viel zu eng verwachsen mit den Leiden und der Erhebung seiner Nation, als dass es jemals zu einem gänzlichen Missverstehen zwischen ihm und einem späteren Geschlecht hätte kommen können. Auch ist Fichte, der an den Bestrebungen der Romantiker zeitweilig und in grösserem Umfang teilgenommen hat, doch keineswegs von dieser Kulturbewegung, die später periodisch eine so herbe Aburteilung finden sollte, so sehr ergriffen worden, dass er nicht ihre Schwächen zum grossen Teil erkannt und eine kritische Position sich gewahrt hätte. Er hielt mit viel grösserer Zähigkeit an dem Grossen und Wertvollen fest, das Kant

---

1) Vgl. Windelband, Geschichte der Philosophie 498 ff.

2) Ludwig Noack: „Schelling und die Philosophie der Romantik". Berlin 1859.

für die Philosophie errungen hatte, während Schelling fortgerissen von der romantischen Weltanschauung und den neuen grossen verlockenden Aussichten und Zielen, die sich der menschlichen Erkenntnis darzubieten schienen, den kritischen Standpunkt verlor. Während Schelling sich immer mehr von dem kritischen Ausgangspunkt entfernte, hat Fichte nach Ueberwindung eines ursprünglichen Rationalismus doch bis zu einem gewissen Grade die Grundlage einer „analytischen Logik" im Sinne Kants wiedergewonnen[1]. Hegels grosses methaphysisches System anderseits schien sich durch seinen streng durchgeführten logischen Charakter von den phantasievollen Spekulationen des Romantikers aufs vorteilhafteste zu unterscheiden. Hegels System machte dauernd Schule und zeitigte wertvolle Früchte, während Schellings Naturphilosophie, nachdem sie durch die neuen Entdeckungen der Naturwissenschaft im einzelnen überholt war, gänzlich verworfen, ja nur noch als Ausgeburt einer überreizten Phantasie betrachtet wurde. Es war die Vergewaltigung der Naturwissenschaft durch die Philosophie, das Sicheinmischen in das Gebiet der empirischen Disziplin, welches die Naturphilosophie abhängig machte von dem Werdegang der empirisch naturwissenschaftlichen Forschung und so ihre Katastrophe herbeiführen musste, als so Manches von den ursprünglichen Hypothesen, das von Schelling als etwas Allgemeingültiges in die Zeitlosigkeit erhoben war, sich als unhaltbar herausstellte. Die Behauptung der absoluten Geltung empirisch aufgegriffener Hypothesen verschuldete den Untergang und die Nichtachtung einer Lehre, die den naturwissenschaftlichen Disziplinen so manche wertvolle Anregung geboten hatte und die als ein grosser genialer Versuch, das Naturgeschehen teleologisch zu begreifen, einer einseitig mechanischen Naturerklärung gegenüber doch die grösste Beachtung verdient[2]. Die Ablehnung der Naturphilosophie, die Schellings Ruhm begründet hatte, führte aber gleichzeitig zur Ablehnung seiner Philosophie überhaupt. Diese Entwickelung wurde dadurch gefördert, dass eine von den Leidenschaften des Tages erregte Zeit seine Persönlichkeit mit der politischen und kirchlichen Reaktion der fünfziger Jahre in Beziehung brachte. Gewiss Gründe genug, die es

---

1) Lask: „Fichtes Idealismus und die Geschichte". Lask hat hier in überzeugender Weise dargetan, dass Fichte nach Ueberwindung des Standpunktes von 1794 sich mehr und mehr von der Unmöglichkeit einer Ableitung des Besonderen aus dem Allgemeinen überzeugte.

2) Windelband sieht das Bedeutsame der Naturphilosophie Schellings in ihrem Gegensatz zu der Herrschaft des demokritisch-galileischen Prinzips rein mechanischer Naturerklärung, „Geschichte der Philosophie", S. 491. Vgl. auch Eduard v. Hartmann, Schellings philosophisches System, S. 188—190.

verständlich erscheinen lassen, dass ihm eine volle historische Würdigung erst spät zuteil geworden ist.

Diese Würdigung vermochte Schelling erst in einer Zeit zu gewinnen, die von dem einseitig naturwissenschaftlichen Denken sich mehr emanzipierte und mit wachsendem Interesse für die Probleme, welche die Wertwissenschaften der Philosophie stellen, ihre logische Durchdringung anstrebt, eine Aufgabe, die um die Wende des 18. Jahrhunderts durch den Aufschwung der Wertwissenschaften der Philosophie zuerst nahe gelegt wurde und die es recht eigentlich gewesen ist, welche die Spekulation über die ihr von Kant in seiner Erkenntnistheorie gesetzten Grenzen hinaustrieb. Ein neues Objekt hatte sich der forschenden Vernunft dargeboten und stellte die Frage nach seinem Sinn und Wert, und die Lösung dieser Frage schien nur in einem metaphysischen System gegeben werden zu können, denn das Fundament der Erkenntnis, welche die Kritik der reinen Vernunft geschaffen, war lediglich mit Rücksicht auf die mathematischen Naturwissenschaften errichtet und daher unvermögend auch den stolzen Bau der Gestaltenwissenschaften zu tragen.

Das Problem, das die Wertwissenschaften der Philosophie stellten, war neu. Gewiss sind die Ansätze zu einer wissenschaftlichen Behandlung des Historischen in weit frühere Zeiten zurückzuverfolgen, aber die eigentliche Wertschätzung des Geschichtlichen, ein wahrhaft historisches Verstehen und Begreifen beginnt in Deutschland doch erst im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts[1]). Das Problem der Religionsgeschichte, der Rechtsgeschichte, der Kunstgeschichte, der Sprachwissenschaft, beschäftigte das wissenschaftliche Denken. Ganz neue Erkenntnisquellen schienen sich aufzutun, und eine wahre Hochflut kulturhistorischer Fragen bestürmte die spekulative Vernunft. Was im einzelnen lange vorbereitet war, bisher aber noch nicht zu genügendem Ausdruck gelangen konnte, trat nunmehr deutlich hervor, und die Aufklärung selber, so antihistorisch sie war, hatte den Weg gezeigt zu der neuen historischen Wissenschaft. Sie hatte die Waffen der Kritik an die Tradition gelegt um ihre Wertlosigkeit gegenüber der reinen Vernunfterkenntnis zu zeigen; aber die Kritik, welche sie an der historischen Ueberlieferung übte, involvierte zugleich eine intime Beschäftigung mit eben dieser Tradition. Aus der Bibelkritik erwuchs die Religionsgeschichte, die Beschäftigung mit der Geschichte des religiösen Bewusstseins führte zur Mythologie der Urform der religiösen Vorstellung. Aus der Kritik des bestehenden Rechts und dem

1) Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode, S. 31 und Kap. 2, § 3, Kap. 5, § 5.

Postulat des Naturrechts erwuchs das Problem der Rechtsgeschichte. Die Sprachwissenschaft ermöglichte erst eine universelle Behandlung aller dieser neuen Erkenntnisgebiete, und mit dem tieferen Einblick in den Geist der fremden Sprachen wurde ein liebevolles Verständnis für die Poesie und Kunst aller Völker und Nationen erweckt. Jetzt, nachdem diese Hochflut neuer Gestaltungen ihre eigentümliche Form und ihre besondere Methode gefunden und, abgeleitet in getrennte Kanäle, ihren eigenen Weg selbständig zu finden weiss, jetzt erscheint es schwer verständlich, wie das Ueberraschende, Grosse, Neue, was man damals gefunden, die philosophische Spekulation verleiten konnte, bei der Verarbeitung dieses Gedankenstoffes die Grenzen der Erfahrung zu überschreiten; aber die Frage nach dem Sinn und Wert des neuen Erkenntnisobjektes, die unbedingt eine Beantwortung verlangte, liess damals bei dem Mangel einer ausgebildeten kritischen Grundlage für die Geschichte, keine andere Lösung zu als die methaphyische.

Ein Verhältnis zur Kulturwissenschaft zu gewinnen, war für die Philosophie keine ganz leichte Aufgabe. Zwischen Philosophie und Naturwissenschaft bestand seit der Antike ein unmittelbares intimes Verhältnis. Dieselbe Denktätigkeit hatte an beiden gebildet, und ihre innige Gemeinschaft löste sich erst, als endlich die Naturwissenschaft der Philosophie entwuchs und ihre eigenen Wege gehen lernte. Aber auch dann trug sie noch deutlich und unverkennbar die Spuren ihrer Herkunft an sich, und so vermochte die Erkenntniskritik unmittelbar die Beziehung aufzuweisen, welche zwischen Philosophie und Naturwissenschaft besteht, und die apriorische Grundlage dieser Disziplin zu enthüllen. Ganz anders die Geschichte. Sie ist als Wissenschaft nicht eigentlich aus der Philosophie hervorgegangen, ihre Entwickelung vollzog sich vielmehr abseits vom philosophischen Denken, sie ist in der Hauptsache ein Produkt künstlerisch-literarischer Betätigung.

Ein kritikloser Annalismus, der die Wahrheit häufig zu Gunsten eines künstlerischen Aufputzes oder aus dogmatischen und dynastischen Interessen verkümmern liess, war ihre Wiege in Deutschland, und auch später als die Geschichtsschreibung an Gehalt und Bedeutung gewann, blieb sie in ihrem deskriptiven oder einseitig pragmatisch gerichteten Charakter noch weit entfernt von dem Range einer erklärenden Wissenschaft. Der ursprüngliche Mangel an rein theoretischem Gehalt in den historischen Disziplinen und die geringe Fühlung, welche die Philosophie von vorn herein mit der Geschichtsschreibung hatte, lässt es erklärlich erscheinen, dass es ihr dem neu sich darbietenden wissenschaftlichen Objekt der Geschichte gegenüber anfangs an einem

Organ fehlte, sie logisch zu durchdringen bezw. dass dieses Organ bisher unbenützt und unbekannt geblieben war. Nur davon waren die grossen deutschen Philosophen am Ende des 18. und am Anfang des 19. Jahrhunderts überzeugt, dass es sich hier um etwas ganz anderes, von der Naturwissenschaft durchaus Verschiedenes handle, und so bezeichneten sie wohl die Natur als das Reich der Notwendigkeit, die Geschichte aber als das Reich der Freiheit.

Auch schien die konkrete Inhaltsfülle der Kulturwissenschaften dem philosophischen Durchdringen unwiderstehliche Schwierigkeiten entgegenzusetzen und musste die Ueberzeugung wachrufen, dass die Philosophie unvermögend sei, die ganze bunte Mannigfaltigkeit des Historischen begrifflich zu meistern. Diese Einsicht konnte entweder zu einer Nichtachtung des „bloss Empirischen“, das aus dem Reich der Erkenntnis ausgeschlossen blieb, ober zu einer Erhebung des Individuellen führen, indem die grössere Konkretheit und Unmittelbarkeit des Historischen den Vorzug zu verdienen schien vor dem mageren Inhalt, der Abstraktheit und Mittelbarkeit der Naturerkenntnis.

Die geschichtsphilosophische Spekulation war durch die Aufklärung nicht unwesentlich bereichert worden. So ist es vor allem die Kategorie des Fortschritts, welche in dieser Epoche eine immer greifbarere Gestalt gewonnen hat, und als das eigentlich grosse Ergebnis der geschichtsphilosophischen Untersuchungen der Aufklärung anzusehen ist. Man versuchte, indem man den Begriff des Fortschritts spezialisierte und für die verschiedenen Geistesgebiete nutzbar machte, nachzuweisen, dass das aufgeklärte Zeitalter auf jedem Gebiet einen Fortschritt bedeutete, vor allem auch der Antike gegenüber, was die humanistischen Tendenzen ursprünglich geleugnet hatten [1]). Mehr aber noch wie die Bereicherung der einzelnen Kulturgebiete interessierte dies Zeitalter die Erhöhung der menschlichen Vernunftbetätigung als solche. Der Sinn des Weltgeschehens wird gesucht in der unendlichen Perfektibilität der Gattung und in der Erziehung des Menschengeschlechts durch die göttliche Vorsehung. In diesen beiden Formen, die einander keineswegs ausschliessen, aber auch nicht notwendig bedingen und von denen die erstere anthropologisch-individualistisch auf dem Entwickelungsgedanken aufgebaut ist, während die letztere den Nachdruck auf das religiöse Erziehungsmittel der Offenbarung legt, durch welches der Fortschritt der Menschheit notwendig beschleunigt wird, und einen mehr moralisch-pädagogischen Charakter trägt, wurde die Kategorie des Fort-

1) Vgl. zu dieser Behauptung Auguste Comte Cours. Bd. VI, 259—64.

schritts im 18. Jahrhundert niedergelegt. Der Gedanke der Perfektibilität, der δύναμις zu einer unendlichen Vervollkommnung, die der menschlichen Gattung eigentümlich sein soll, ist im 18. Jahrhundert am wirksamsten von Rousseau vertreten, dessen Einfluss auf die deutsche Geschichtsphilosophie von Fester nachgewiesen ist[1]). Von seinen Anhängern ist vor allem der Einfluss Condorcets bemerkenswert, der, von der unendlichen Perfektibilität dogmatisch überzeugt, geneigt ist, den Fortschritt des 18. Jahrhunders gegenüber der Vergangenheit ausserordentlich zu überschätzen. Ihm fehlt der Blick für die Allmählichkeit der Uebergänge, stossweise scheint die Entwickelung hervorgetrieben zu sein. Der Metaphysik abgeneigt, weiss er die Leistung der griechischen Philosophie nicht zu würdigen. Die sittliche Entwickelung wird abhängig von der intellektuellen, politischen und ästhetischen gedacht, nicht aber in ihrer Eigenart berücksichtigt. Auf diesen Mangel an historischer Auffassung macht Friedrich Schlegel in treffender Weise aufmerksam[2]), wenn er auch mit Condorcet darin übereinstimmt, dass die Geschichte nach den „Gesetzen" des historischen Geschehens zu forschen habe und dass Voraussicht auch auf diesem Gebiet möglich sei[3]). Schlegel erkennt richtig, dass es die Geschichte in ganz anderer Weise, wie die „reine Wissenschaft" mit der Kategorie der Entwickelung zu tun habe und doch verlangt auch er, wie Herder ein Viertel Jahrhundert vor ihm, nach dem „Newton der Geschichte"[4]).

Die Idee einer Erziehung des Menschengeschlechts durch die göttliche Vorsehung ist in eindrucksvollster Form von Lessing zur Darstellung gebracht. Von Kant und seinen Nachfolgern, wie auch von der französischen Romantik[5]), wird die Idee des Fortschritts in ihrer ursprünglichen Gestalt wesentlich modifiziert. Das kühne Vertrauen auf das siegreiche Fortschreiten der menschlichen Vernunft, wie es einem überwiegend rationalen Zeitalter eigentümlich war, weicht einer gewissen Ernüchterung und Resignation. So bleibt es nach Kant zum mindesten zweifelhaft, ob ein Fortschritt in

---

1) Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie, ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Idealismus von Richard Fester. Stuttg. 1890.

2) Vgl. Schlegels Kritik von Condorcets „Esquisse d'un tableau historique des progués de l'esprit humain" in Niethammers Philosophischem Journal. Bd. III. 2. Heft.

3) Mit Condorcets Gesetzen ist Schlegel nicht durchgehend einverstanden. Jener unterscheidet nach seiner Meinung nicht scharf genug zwischen Erwartung des Aehnlichen und der Vorherbestimmung des Notwendigen. Auch gilt es vor allem die Gesetzmässigkeit der Ausnahmen zu begründen.

4) Herder in der Vorrede zu seinem Glossarium Suio Gothicum (1769).

5) Vgl. Auguste Comte Cours. Bd. IV, 274 und 275.

moralischer Beziehung überhaupt stattfindet. Nur in der Legalität, nicht aber in der Moralität, lässt sich ein Fortschreiten der menschlichen Gattung nachweisen. Die fortschreitende Moralisierung ist, falls sie stattfindet, jedenfalls kein Gegenstand der Erfahrung[1]). Nicht mehr in dem höheren Masse von Aufklärung der ursprünglich verworrenen Vernunftvorstellungen wird jetzt der Fortschritt gesucht, sondern vielmehr in dem objektiven Niederschlag der Vernunftbetätigung, in den Kulturleistungen.

Das Ziel des Fortschritts der menschlichen Gattung ist für Kant in der exoterischen Betrachtung die vollendete Rechtsordnung, und diese politische Entwickelung, das Objektivwerden des Rechtswertes, bleibt auch für Schelling der Gegenstand der Geschichtsphilosophie im engeren Sinne. Zu dem verborgenen Sinn der Geschichte gelangen wir jedoch erst mit der Annahme einer höheren Notwendigkeit als Vorsehung und mit der Idee der Freiheit im Sinne einer unendlichen Aufgabe.

In Kants Abhandlung „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ steht neben dem Prinzip einer höheren Notwendigkeit, die jedem der Akteure eine bestimmte Rolle zugewiesen und die menschlichen Leidenschaften zu treibenden Motiven des Weltgeschehens benutzt, die Freiheit der autonomen Persönlichkeit und der bestimmende Einfluss, den sie nach Kant auf den Gang der Geschichte ausüben soll. Das erste Prinzip wird mit voller Konsequenz von Schelling aufgenommen[2]), das zweite, welches in der Richtung der Ethik liegt, ist für Kant in der Weiterentwickelung seiner Geschichtsphilosophie massgebend geworden und von Fichte und Hegel aufgenommen. Es ist die eigentlich grosse Formulierung des deutschen Idealismus: „die Geschichte ist nichts anderes als die Geschichte der Freiheit“.

In der Geschichtsphilosophie wird die Freiheit von Kant gewissermassen in den zeitlichen Entwickelungsprozess hineingezogen, während daneben sub specie aeternitis der intelligible Freiheitsakt steht, der den metaphysischen Charakter der einzelnen Individualität konstituiert. Dieser intelligible Freiheitsakt als solcher ist für Kants Geschichtsphilosophie und Ethik in gleicher Weise unfruchtbar geblieben, während er in Schellings Philosophie eine überragende Bedeutung gewinnt. In denjenigen geschichtsphilosophischen Schriften Kants, die den eigentlichen Höhepunkt seiner Lehre bezeichnen, wird der Nachdruck darauf gelegt, dass der Mensch im Laufe der Geschichte, in stetigem Kampf mit seiner sinnlichen Natur sich zu einem freien selbständigen autonomen Wesen

1) Vgl. Kant Werke, Bd. VII, 405—06.
2) Vgl. Fritz Medicus „Kants Philosophie der Geschichte“, Berl. 1902, S. 35.

entwickelt. So wird in die Geschichte der Dualismus von Natur (Sinnlichkeit) und Freiheit hineingetragen, ein Gegensatz, der für die Folgezeit so wichtig wurde und Schillers und Schellings geschichtsphilosophisches Nachdenken in gleicher Weise beschäftigt hat.

Der ausgesprochen individualistische Charakter der Ethik Kants hat seine geschichtsphilosophische Spekulation in dem Sinne beeinflusst, dass in ihren ersten Darstellungen die freie Menschheit als die Summe der autonomen Persönlichkeiten den esoterischen Endzweck bildet und gegenüber der individuellen Aufgabe des sittlichen Menschen der Wert der Gemeinschaft, die weltbürgerliche Verfassung sich nur wie das Mittel zum Zweck verhält. Erst die Kritik der Urteilskraft, vor allem aber das religionsphilosophische Hauptwerk, machte in der Idee des ethischen Staates einen letzten und höchsten Wert der Gemeinschaft gelten.

Die Wertungsweise Kants ist stark formalistisch und schliesst das individuelle Moment vollständig aus. Der gute Wille als das Wesen der Persönlichkeit ist derselbe abstrakte Wert für alle Individualitäten, die das Ideal des autonomen Menschen in sich realisieren, und für den Endzustand der Menschheit werden von Kant ursprünglich nur eine Reihe von formalen Bestimmungen aufgewiesen, so etwa die Vollendung des Rechts und die Herstellung der besten Staatsverfassung bei allen Völkern.

Von ausserordentlich weittragender Bedeutung ist für die Entwickelung der geschichtsphilosophischen Spekulation nach Kant seine Lehre von der Phänomenalität der Zeit geworden, die als eine der unumstösslichen Wahrheiten der Kritik betrachtet und der in weitgehendster Weise Rechnung getragen wurde [1]). Durch die strikte Leugnung der Realität der Zeit wurde die Bedeutung des historischen Geschehens höchst problematisch. Wir werden noch zu zeigen haben, welche Schwierigkeit aus dieser These der nachkantschen Geschichtsphilosophie erwuchs, deren sämtliche Vertreter sich mit einem Prinzip abzufinden hatten, das die stillschweigende Voraussetzung aller wahrhaften Erkenntnis abgeben zu müssen schien. Man suchte die Vorstellung von der Phänomenalität der Zeit mit einem realen Geschehen zu vereinigen, das Ergebnis der Erkenntniskritik mit der unabweisbaren Forderung, welche die historischen Wissenschaften erhoben. Die Leugnung der Phänomenalität der Zeit schien das Ergebnis der Kritik Kants zu gefährden, während anderseits die Behauptung der Unwirklichkeit des historischen Prozesses jeden Sinn der Geschichte und jede Möglichkeit ihrer philosophischen Behandlung in Frage stellte.

---

1) Vgl. Ed. v. Hartmann „Schellings philosophisches System", S. 62.

Was endlich die Bedeutung Kants für die Methodologie der Geschichte anlangt, so ist zu unterscheiden zwischen dem relativ geringen Ertrag, den seine Lehre in ihren Anfängen selbst unmittelbar der Geschichte geboten, und der grossen wertvollen Fundamentalleistung, die er ein für alle Mal durch die Schöpfung der kritischen Methode auch für die geschichtsphilosophische Spekulation vollbracht hat. Kant selber war zu wenig historisch interessiert und viel zu sehr von naturwissenschaftlich-mathematischem Denken voreingenommen, als dass er der kräftig aufblühenden Wissenschaft der Geschichte ein volles Verständnis hätte entgegenbringen können; aber in der kritischen Methode, die Kant geschaffen, war der Weg zum Verständnis der historischen Disziplinen eröffnet, das Organon zum Verstehen der Wertwissenschaften von dem Autor der kritischen Vernunft gebildet worden. Die kritische Methode als solche war in hohem Grade befähigt, dem Eigentümlichen der Wertwissenschaften Rechnung zu tragen, da sie einerseits dem Besonderen in seinem Verhältnis zum Allgemeinen Selbständigkeit vindizierte und damit das Fundament für eine Koordination der historischen und naturwissenschaftlichen Begriffsbildung legte, anderseits in der Betonung des Wertgesichtspunktes ihr intimes Verhältnis zur Geschichte offenbarte[1]). Ist doch die Geschichte ihrer logischen Struktur nach eine Wertwissenschaft, sind doch die allgemeingiltigen Werte der Gegenstand der Geschichtsphilosophie, deren Problem mit der kritischen Herausarbeitung dieser Werte unmittelbar gestellt wurde. Aber der Charakter der kritischen Philosophie als der Wissenschaft von den allgemeingiltigen Werten wurde in seiner Bedeutsamkeit doch nicht sogleich erkannt, vielmehr hat erst die Entwickelung der kritischen Philosophie im 19. Jahrhundert den teleologischen Charakter der kritischen Methode in hellere Beleuchtung gesetzt. Mochte auch die Wissenschaftslehre in genialer Weise dieser Eigentümlichkeit der kritischen Philosophie Rechnung tragen, so wurde die teleologische Methode doch bald genug von der dialektischen zurückgedrängt[2]). Man unterschätzte die Hilfsmittel, welche die kritische Betrachtungsweise zur Lösung der geschichtsphilosophischen Probleme gewährte, und glaubte einer kon-

1) Windelband, Kritische oder genet. Methode, Präludien 316 u. 317.

2) Selbstverständlich ist der Wertgesichtspunkt und das teleologische Moment, wie es sich der Geschichtswissenschaft geltend macht, von dem krititisch-philosophischen Standpunkt wohl zu unterscheiden. In der Geschichte handelt es sich niemals um Wertbeurteilung, sondern nur um eine theoretische Wertbeziehung, nicht um die absolute Geltung der Kulturbedeutung, sondern um die Tatsächlichkeit ihres Auftretens. Rickert Geschichtsphilosophie, in Festschrift für Kuno Fischer, Bd. II, S. 78. Lask: Rechtsphilosophie a. a. O. S. 11.

struktiv metaphysischen Methode zu bedürfen, um die Fülle der Kulturwissenschaften durch die philosophische Spekulation zu bewältigen.

Neben der dialektischen Methode hat jedoch die teleologische Betrachtungsweise, wie sie von Kant in der Kritik der Urteilskraft begründet war, sich dauernd behauptet und die geschichtsphilosophische Spekulation vielfach geleitet. Die Kritik der Urteilskraft wurde das grundlegende Werk für alle diejenigen, welche die philosophische Spekulation auf das Gebiet der Wertwissenschaften ausdehnen wollten[2]. Wenn die teleologische Kausalität der historischen Richtung des Zeitalters entgegenkam, so musste die Auflösung des Gegensatzes zwischen theoretischer und praktischer Vernunft in dem Primat der ästhetischen Vernunft sowie die Lehre von der Kunst als Kunst des Genies der ästhetischen Richtung des romantischen Zeitalters entgegenkommen.

Von methodologischer Bedeutung ist es fernerhin, dass Kant die Geschichtsphilosophie in enge Beziehung zur Ethik setzte, denn dadurch wurde die Erkenntnis vorbereitet, dass die Probleme der Ethik ihre Lösung nur in der Geschichtsphilosophie finden können. Wir haben zu zeigen, wie Schelling in den Anfängen seiner geschichtsphilosophischen Spekulation diesem Verhältnis nachgegangen ist, nachdem der Voluntarismus Kants und Fichtes schon vorher auf das Gebiet der Geschichte als das Reich der ethischen Willensbetätigung hingedrängt hatte.

Kants Geschichtsphilosophie blieb grundlegend für die ganze Folgezeit, doch bedurfte sein Wertsystem notwendig der Ergänzung nach der Seite des Konkreten, Inhaltlichen und nach der Seite der Gemeinschaft. Auf das Konkrete hatte Herder in seinen „Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit“ den grössten Nachdruck gelegt. Der schroffe Gegensatz zwischen Kulturgeschichte und bloss empirischer Historie, wie er von Kant aufgerichtet war, die Betonung des Endzwecks, die Geringschätzung der natürlichen Anlagen und der Formalismus des Wertens musste Herders lebhaften Widerspruch erregen. Während Kant die geschichtliche Empirie als etwas Wertloses beiseite schob und glaubte, dass die rein apriorische Konstruktion des Philosophen unabhängig von den Ergebnissen der Forschung den Verlauf des historischen Prozesses, den Grundriss der Geschichte entwerfen könne, ist Herders Geschichtsphilosophie bewusst aufgebaut auf eben dieser, von dem grossen Schöpfer der kritischen Vernunft so abfällig beurteilten geschichtlichen

1) Ueber Schellings Bewertung dieses Werkes vgl. Schellings Werke I, Bd. VI, S. 8.

Empirie. Unmittelbar aus ihr heraus hatte Herder das emporgehoben, was ihm gross und bedeutungsvoll erschien mit Rücksicht auf den von ihm an das historische Geschehen angelegten Wertmasstab der Humanität. Der Wert der Humanität soll aus den ursprünglichen Anlagen der Menschheit herausgearbeitet werden, er ist die Kunst unseres Geschlechtes[1]. Wohl mochte dieser Wert der kritischen Begründung entbehren, und deutlicher Bestimmtheit ermangeln. Wohl fehlte es ihm in etwas an dem Ernst jener grossen sittlichen Aufgabe, deren Erfüllung Kant dem Menschengeschlechte zur Pflicht machte; aber doch bedeutsam und sehr bezeichnend für ein eminent feines historisches Mitgefühl und Verständnis ist diese Betrachtungsweise Herders: „die Entwicklung der Menschheit zur Idee der Humanität". Sie bedeutet eine vollkommene Ueberwindung des einseitigen Rationalismus der Aufklärung[2], und vermochte gerade in der unbestimmten Formulierung des letzten Wertes der ganzen Mannigfaltigkeit und Eigenart des historischen Geschehens in glänzendster Weise zu genügen. Der Begriff der Humanität, wie ihn Herder geprägt hat, in sich bergend die Totalität des menschlich Grossen und Edlen, ist ein ewiger Besitz unserer philosophischen Gedankenwelt geworden.

Die Idee der Humanität mochte Herder aufgegangen sein in der liebevollen Beschäftigung mit der Kultur aller Völker und Zeiten, besonders wohl im innigen geistigen Durchdringen und feinfühligen Verstehen des bewunderten Hellenentums. Jene reine schöne Menschlichkeit, die er dort zu schauen glaubte, und deren Dahinwelken ihn mit stiller Wehmut erfüllte, sollte in neuer gesteigerter Form zum bewussten Eigentum der gesamten Menschheit werden. An die Stelle des Sporadischen sollte das Bleibende, an die Stelle des Fragmentarischen das Vollendete treten. Wie der Teil zum Ganzen, wie die Blüte zur Frucht, so verhält sich jene zarte schüchterne Entfaltung der Humanität in den Jugendjahren der Menschheit zu ihrer endgiltigen Vollendung. Das Zeitalter der Humanität, wie es Herder vorschwebt, ist die Vollendung alles dessen, was in der Vernunftbetätigung der Gattung, im Wettlauf zur Erreichung des schönen Kranzes der Humanität[3] im einzelnen schon herausgearbeitet ist, ein Zeitalter allgemeiner Kultur, in welcher die Menschheit in schönem harmonischem Gleichgewicht ihre reichen und herrlichen Naturanlagen ungehemmt entfaltet, „wo überall vernünftige, billig denkende und glückliche Menschen wohnen,

---

1) Briefe zur Beförderung der Humanität. 3. Sammlung, Brief 27.
2) Windelband, Geschichte der Philosophie, S. 433.
3) Herder, Ideen XV, 1.

glücklich nicht nur durch ihre eigene, sondern durch die gemeinschaftliche Vernunft ihres Brudergeschlechts“ [1]).

Herdes Bewertung der Naturanlagen gestattet keine feindselige Scheidung zwischen dem Vernünftigen und dem Natürlichen. Während Kant die Bekämpfung der natürlichen Triebe fordert und gerade in ihrer Niederwerfung den Fortschritt der Menschheit erblickt, ist Herder weit davon entfernt, die sinnliche und moralische Natur des Menschen in einen schroffen Gegensatz zu stellen, sondern vielmehr geneigt, im Sinne von Leibniz eine kontinuierliche zwanglose Entfaltung der menschlichen Anlagen zu einem schönen und harmonischen Ganzen anzunehmen.

Die Betonung des Endzwecks wird von Herder ebenfalls verworfen. Die aufeinanderfolgenden Perioden erfahren eine relativ gleichmässige Bewertung, wenn auch darauf reflektiert wird, wie weit die schöne Blüte der Humanität sich in jenen früheren Epochen der Menschheit bereits entfaltet hat. Humanität ist immer gewesen soweit die Geschichte zurückreicht, daher ist jede Entwickelungsphase der Menschheit wertvoll, und auf jeder Stufe ihrer Genesis das erhabene Ziel ihrer Bestimmung in gewissem Umfang bereits erfüllt. Herders geschichtsphilosophicsche Spekulation bleibt dabei nicht auf die Kulturvölker beschränkt, sondern zieht auch die sogenannten Naturvölker in den Kreis seiner Betrachtungen hinein, und zwar gelten ihm diese nicht nur als Vorläufer einer wertvollen Entwickelung, sondern in ihrer Eigenart und Eigentümlichkeit selber als wertvoll. Besass doch Herder das liebenswürdigste Verständnis für die besondere Art und Schönheit der verschiedenen Volksindividualitäten, hatte er doch auf das Sorgfältigste ihre Eigenart studiert und die wertvollen Erzeugnisse ihrer Sprache und Dichtkunst gesammelt. Herder lehnt es ab den Sinn des Geschehens in der Einordnung in grosse soziale Zusammenhänge zu erblicken [2]), und die Betonung der Glückseligkeit der Individuen, die seinem weichen, mitfühlenden Charakter entsprach musste notwendig den Widerspruch Kants erregen, der, von der Wertlosigkeit der individuellen Glückseligkeit überzeugt [3]), klar erkannt hatte, dass der Fortschritt der menschlichen Gattung, die Ausbreitung der Freiheit und die Erhöhung der Kultur nur auf Kosten der individuellen Glückseligkeit stattfinden kann.

Die relativ gleichmässige Bewertung der Perioden erweckt den Eindruck einer gewissen Nachgiebigkeit dem

1) a. a. O. XV, 5.
2) a. a. O. VIII, 5.
3) Die individuelle Glückseligkeit ist übrigens für Herder keineswegs der letzte Wert im Sinne einer eudämonistischen Moral.

Tatsächlichen und geschichtlich Gewordenen gegenüber. Trotzdem ist Herder weit davon entfernt, das Recht alles Geschichtlichen zu vertreten. Was er zum Gegenstand der Geschichtsphilosophie erhebt, ist eine Auswahl des historischen Geschehens, ist das Wertvolle und Bedeutsame in der Vernunftbetätigung der Nationen, Leistungen der Humanität, deren spezifische Verschiedenheit dem besonderen Charakter der Volksindividulitäten entsprechend, so gross ist, dass ihr Wert beinahe unvergleichbar erscheint[1]). Auch erkennt Herder dem Sieger kein höheres geschichtliches Recht zu wie dem Besiegten, sondern sympathisiert häufig mit dem unterliegenden Teil, indem er mit Rücksicht auf die Idee der Humanität scharfe und rückhaltslose Kritik an dem Eroberer übt. Lehrt die Weltgeschichte doch deutlich genug, wie oft das Edlere und Bessere dem Schlechteren unterliegen muss.

Herder betont die Eigentümlichkeit der Geistesentwickelung der Völker entsprechend ihrer besonderen eigentümlichen Naturanlage, die er als besonderen Wert empfindet. Lebhaftes künstlerisches Mitgefühl, verbunden mit einem weiten historischen Ueberblick ermöglichen es ihm in glänzender Weise der Individualität der Nationen gerecht zu werden. Er ergreift die Völkerindividuen in ihrer Naturverschiedenheit und sieht in jeder Volksindividualität eine besondere Erscheinungsform der Menschheit. Allerdings ist das absolut Wertvolle in Herders Geschichtsphilosophie nicht deutlich herausgearbeitet, das Allgemeingültige bleibt vielmehr vielfach eingebettet in der Fülle der Empirie, aber seine Tendenz, das Ursprüngliche, Konkrete, Inhaltliche zu werten, übte auf die geschichtsphilosophischen Spekulationen der Folgezeit doch einen fördenden Einfluss aus. Die Geschichtsphilosophie nach Kant bedeutet in mancher Beziehung, so gerade auch hinsichtlich ihrer Wertstruktur, eine Verbindung von Kant und Herder.

Individualistisch gerichtet bleibt die geschichtsphilosophische Spekulation auch unter Schiller und Fichte. Der Persönlichkeitsbegriff erhält nunmehr seine bedeutsame Ausprägung und verliert den rein formalen Charakter, den er in Kants Philosophie besass. So wird von Fichte der schroffe Gegensatz von Vernunft und Sinnlichkeit gemildert und dadurch eine Konkretisierung und Individualisierung des Persönlichkeitsbegriffes angebahnt. Der sittliche Trieb wird als Vereinigung des reinen Vernunfttriebes und des sinnlich egoistischen Naturtriebes deduziert und die Notwendigkeit

1) Herder, Ideen, XV, 3.

des letzteren für das Geschehen und das tatkräftige Handeln dargelegt[1]).

Am tiefsten wird das Wesen der Persönlichkeit dann in der Abhandlung „über Geist und Buchstaben in der Philosophie“ gefasst, welche im Wesen des künstlerischen Genius die charakteristischen Merkmale der Wertindividualität aufweist. Die Persönlichkeit wird der Entdecker neuer Werte, indem sie bei sich selbst Einkehr hält und das dunkel Gefühlte, den Untergrund des geistigen Lebens zu klarer Wertgestaltung herausarbeitet. Mit der inneren Gestaltung und Erfassung des eigenen Wesens erhebt sie das, was im Gesamtbewusstsein nur dunkel geahnt war, zur bewussten Normativität. So weist sie der Menschheit neue Bahnen, die in der Schöpfertat des Genius den Wert erkennt, der unbedingte Anerkennung fordern darf, da er nur das verkündet und verlangt, was dem geläuterten Wertbewusstsein der Gesamtheit entspricht.

In keiner seiner Schriften hat Fichte die ideale Individualität oder Originalität[2]) tiefer gefasst wie in eben dieser, in keiner zweiten ist das Wesen der Persönlichkeit in ihrer Eigenart und Eigentümlichkeit so deutlich herausgearbeitet. In den späteren, speziell geschichtsphilosophischen Untersuchungen Fichtes erscheint die Persönlichkeit nur als Werkzeug der göttlichen Ideen, insofern sie den Durchbruchspunkt der Idee im historischen Prozesse darstellt. Die Persönlichkeit gilt dementsprechend weniger als solche, sondern in der Hauptsache nur als Verwirklichungsfaktor der Idee oder des Wertes. Das historische Interesse steht dabei ganz im Vordergrund. Der Held, der Staatsmann, der Religiöse, der Künstler, der Gelehrte sind geschichtsphilosophische Wertindividualitäten, die das Neue hervorbringen, das Unerhörte, das nie Dagewesene[3]).

Dem gegenüber zeigt Schillers Persönlichkeitsideal der freiwilligen Uebereinstimmung zwischen Pflicht und Neigung den vorherrschenden Einfluss der ästhetischen Vernunft, die sich nunmehr mit gesteigerter Energie geltend macht. Trotzdem bedeutet dieser neue Persönlichkeitsbegriff in keiner Weise ein Umbiegen des sittlichen Grundgedankens nach der schönheitstrunkenen Geniemoral hin. Die erhabene Würde der Persönlichöeit bleibt gewahrt; nur ihr strenger Ernst wird gemildert. Eine wertvolle Bereicherung erfuhr der Persönlichkeitsbegriff ferner durch Schleiermachers Begriff

---

1) Fichtes Sittenlehre, Werke III. 130, 147, vgl. Aug. Comte Cours, Bd. IV, 388.

2) Vgl. über diesen Begriff: Fichte, Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, Berlin 1806, S. 147.

3) Fichte „Wesen des Gelehrten“, Werke VI, S. 368.

der Eigentümlichkeit[1]). Im allgemeinen aber war die Romantik der Weiterbildung des Persönlichkeitsbegriffes nicht förderlich. Eucken hat darauf hingewiesen, wie Intellektualismus und Romantik bei allem sonstigen Gegensatz doch das Gemeinsame haben, dass sie dem Persönlichkeitsbegriff feindlich sind[2]). Der Voluntarismus scheint allein dem Problem der Persönlichkeit gerecht werden zu können. Der Intellektualismus verwandelt die Wirklichkeit in einen weltumspannenden Denkprozess, ihm widerstrebt die Ablösung eines Subjekts aus diesem Prozess als eine Gefährdung seiner Selbstständigkeit. Aus ganz anderen Gründen gelangt die ästhetische Weltanschauung, wie wir später noch ausführlich zu zeigen haben, ebenfalls zu einer Verkümmerung des Persönlichkeitsbegriffes.

Mit der vertieften Auffassung der Persönlichkeit verband sich vielfach das Streben, die menschliche Natur als Einheit zu fassen und die Kräfte- und Vermögentheorie der Aufklärung zu überwinden. So hatte sich schon Hamann die Aufgabe gestellt, die menschliche Seele in ihrer Einheit wiederherzustellen[3]), eine Forderung, die in der Folgezeit immer stärker sich gelten macht und in besonders nahhdrücklicher Form von Schleiermacher vertreten wird[4]). Und wie so auf dem Gebiete des menschlichen Seelenlebens die Einheit und Unanalysierbarkeit des individuellen Ichs betont wurde, so stellte sich die Philosophie, von demselben Einheitsstreben ergriffen, die Aufgabe, der Trennung im Reiche der Vernunft ein Ende zu bereiten und die von Kant begrifflich geschiedenen Vernunftfunktionen in der Geschichte des Selbstbewusstseins in einheitlicher Zweckbestimmtheit zu zeigen.

Das Problem der Gemeinschaft erfährt wesentliche Bereicherung. Nur als notwendiges Glied eines Ganzen kann die Persönlichkeit lebendig erfasst und gewertet werden. Nach Fichte hat jeder Mensch die ihm vermöge seiner Natur und Fähigkeit zufallende eigentümliche Leistung für die Gesamtheit zu vollbringen, die er allein in seiner Besoneerheit zu vollbringen vermag. Das gilt sowohl für die empirische Individualität, an der der Wert nicht haftet, wie in den grossen Zusammenhängen des historischen Geschehens für

1) Dieser Begriff ist vor allem in den „Monologen“ entwickelt.

2) Eucken, Grundbegriffe der Gegenwart, 268 und 69.

3) Vergleiche über Hamanns Grundprinzip: Goethe im 12. Buche von Dichtung und Wahrheit.

4) Vgl. hierzu besonders Schleiermachers Monologe, Werke I, S. 361 und „Es gibt kein Handeln in mir, das ich vereinzelt recht betrachten, keines von dem ich sagen könnte, es sei ein Ganzes“. „Ein jedes Tun führt immer mich auf die ganze Einheit meines Wesens zurück“. „Teile nicht, was ewig vereint ist, dein Wesen, das weder das Tun, noch das Wissen um sein Tun entbehren kann, ohne sich zu zerstören“.

die Wertindividualität, die Persönlichkeit. Solche selbständigen sozialen Werte sind Gattung, Menschheit, Nation, Gesellschaft und Staat, von denen der zuletzt genannte Wert in Fichtes Geschichtsphilosophie erst verhältnissmässig spät nach Ablegung seines ursprünglich rein formalen Charakters selbständige Bedeutung gewinnt.

Für die ganze philosophische Bewegung dieser Zeit ist ein intimes Eingehen auf die Probleme der Geschichte, Kunst und Religion besonders charakteristisch. Wie sich die Wissenschaft mit dem Ursprung und Werden der Sprachen, Poesie und Religion beschäftigte, wie das lebendige historische Interesse den Strom des Geschehens auf seine ersten Quellen zurückzuverfolgen bemüht war, so suchte die Philosophie das Werden der Vernunft in seinem Ursprung zu erfassen und in seinem Fortschreiten zu begreifen. Das Interesse an den genetischen Problemen tritt in der Wissenschaftslehre deutlich hervor, die uns eine pragmatische Geschichte der Vernunft bietet. Schelling hat die Bedeutung einer solchen Deduktion für das geschichtsphilosophische Denken richtig erkannt, wenn er sagt: „Ein Verhältniss zur Mythologie (und damit auch zur Geschichte) hat die Philosophie erst mit ihrer eigenen innerlich geschichtlichen Gestaltung erhalten, seitdem sie durch Momente fortzuschreiten anfing, sich als Geschichte wenigstens des Selbstbewusstseins erklärte" [1]). Diese Geschichte des Selbstbewusstseins glaubte allerdings Schelling in seinem Systeme des transzendentalen Idealismus selber zuerst geliefert zu haben.

Schon Hamann und Herder hatten im Namen des religiösen und ästhetischen Gefühls den Kampf gegen den Rationalismus und Formalismus der Aufklärung begonnen, die in der Form des Deismus das religiöse, in der rationalen Kunsttheorie das ästhetische Leben gemeistert hatte. Im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts war dieser Kampf auf der ganzen Linie mit voller Heftigkeit entbrannt. Gegenüber dem Allgemeinen der Regel und des Gesetzes wird in Sprache, Rede und Dichtkunst das Unlogische, das Individuelle, die Inversion, die poetische Freiheit und Willkür betont. Das Uebermass der Kunstregeln wird zurückgewiesen, das Recht der Ausnahme verteidigt, das Unmittelbare des Gefühlslebens über die Mittelbarkeit des Verstandesmässigen erhoben. Unter vollkommener Verkennung der ernsten Begriffsarbeit spekulativer Erkenntnis wird in Jacobis Gefühls- und Glaubensphilosophie das Irrationale über das Rationale erhöht, gegenüber dem rationalen Denken Kants, das mystische Schauen erhoben, gegenüber dem Formalismus des Wertens auf das Unerklärliche der Individualität, ihre Eigenart und ursprüng-

1) Schelling, Werke II, Bd. I, S. 223.

liche Selbstbestimmtheit hingewiesen. Das Recht der Genialität wird verteidigt, die selber Regel schafft, und mit religiöser Inbrunst ein rein persönliches Verhältnis zum Uebersinnlichen gesucht.

Zu den vielen bedeutsamen Aufgaben, welche die Geschichte der Philosophie stellte, gehörte in erster Linie das Problem, die ästhetische Vernunft in dem grossen Zusammenhang der Menschheitsgeschichte zu begreifen, denn neben der Philosophie selber war die Dichtkunst die wertvollste Erscheinung in dem geistigen Leben der Nation. Die Kritik der Urteilskraft hatte der ästhetischen Vernunft im vollsten Einklang mit dem Wertbewusstsein der Zeit eine dominierende Stellung in dem Ganzen der menschlichen Vernunftbetätigung angewiesen, Schiller suchte aus dem Bedürfnis der eigenen künstlerischen Selbsterkenntnis heraus in seinen geschichtsphilosophischen Aufsätzen die Wandlungen zu verfolgen, welche das ästhetische Bewusstsein im innigen Zusammenhang mit der sittlichen Entwickelung der Menschheit durchmacht. Dem verschiedenen Verhältnis zum Reich der Natur und zum Reich der Freiheit entsprechend, wandeln sich die Empfindungsweise und die Ausdrucksformen des Dichtergeistes. Aus dieser Einsicht heraus gewinnt Schiller in dem Aufsatz über „Naive und sentimentalische Dichtung" ein Einteilungsprinzip zur Gliederung der ästhetischen Entwickelung, das in gleicher oder ähnlicher Form auf dem Gebiete der Kunsttheorie und Geschichtspilosophie anzuwenden und weiterzubilden die Romantik eifrig bemüht war [1]).

Kapitel II.

Schellings Geschichtsphilosophie und die Romantik.

Unser voriges Kapitel sollte den Stand der geschichtsphilosophischen Problembdilung im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts in seinen allgemeinsten Zügen charakterisieren, um zeigen zu können, wie Schelling in die geschichtsphilosophische Bewegung eingegriffen hat und in welcher Weise er die vorgefundenen Problemen weiterführte. Wir haben nunmehr zu erörtern, welche besonderen Verhältnisse sich geltend machten, um Schellings Geschichtsphilosophie die Richtung auf das Aestetische als den letzten und höchsten Wert zu geben, welche Grundanschauungen seiner Zeit ihn

1) Vgl. Windelband, Geschichte der Philosophie, S. 496.

darauf hinlenkten, das Reich der Werte mit dem Mass der Schönheit zu messen und somit vorübergehend die Herrschaft der ästhetischen Vernunft im Reiche des Geistes zu proklamieren. Auch der Genius einer Zeit ist niemals ganz unabhängig von ihren besonderen Lebens- und Anschauungsformen zu denken; was sie ihm darbietet, die ganze bunte Mannigfaltigkeit ihres Inhalts, das empfängt er von ihr, das nimmt er in sich auf, um schöpferisch und gestaltend auf sie zurückzuwirken. Nach Form und Inhalt verrät Schellings Geschichtsphilosophie in einer künstlerisch gestimmten Zeit die schaffende Kraft des Künstlers. Wir wollen versuchen, das Eigentümliche dieser Kulturepoche kurz zu charakterisieren und zeigen, wie sich in ihr die Geschichtsphilosophie Schellings in ihrer Eigenart entfaltet hat, wobei wir keineswegs den reichen farbensatten Kulturhintergrund der Romantik vollständig aufzurollen beabsichtigen, sondern nur auf einige charakteristische Züge dieser Kulturbewegung, die zum Verständnis der Geschichtsphilosophie Schellings von Wichtigkeit sind, hinweisen wollen.

In ihren ersten Anfängen beginnt die grosse Kulturbewegung der Romantik mit der literarischen Revolution, die durch die Sturm- und Drangperiode eingeleitet wurde, und ihre letzten Schwingungen sind bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts noch deutlich zu spüren. Sie erhebt das Wertbewusstsein und das Irrationale über die spekulative Vernunft und das Rationale. So tritt auch Kant in Gegensatz zur Aufklärung, wenn er aus dem Gebiet des Wertbewusstseins den sittlichen Willen als das Wertvollste heraushebt. Er und der junge Fichte sind jedoch auf der anderen Seite von Schelling und dem ihm nahestehenden Kreis der Romantiker grundsätzlich geschieden durch die spezifisch ethische Weltanschauung, die in Fichte ihren klassischen Ausdruck gefunden, und durch den Geist der Kritik. Dagegen betonte der engere Kreis der Romantiker gegenüber dem rein Verstandesmässigen der Aufklärung und der strengen Moralität Kants das Aesthetisch-Religiöse und zwar vielfach in einer innigen Durchdringung dieser beiden Wertgebiete. Die Romantik ist von gleichem Widerwillen erfasst gegen das nüchtern Verstandesmässige wie gegen den sittlichen Rigorismus. Sie feiert die geniale Willkür gegenüber der Prosa der Nützlichkeit und offenbart in ihrem Geniekultus ihre enge Beziehung zur Sturm- und Drangperiode. Die Unterordnung des Moralischen unter das Aesthetische findet ihren klassischen Ausdruck in der Behauptung, dass die Tugend des Menschen seine Originalität sei[1]).

1) Athenäum, Bd. III, 104.

Die Geschichtsphilosophie Schellings, die wir darstellen wollen, fällt in die ästhetische Blüteperiode der Romantik. Es ist die Zeit, in welcher eine Reihe bedeutender literarischer Vertreter dieser glänzenden Kulturbewegung sich um die Schlegel und ihr Athenäum scharte, die Zeit, in welcher kein Problem so tief die Gemüter bewegte, wie das Verhältnis der Kunst zur Natur und die Stellung der ästhetischen Vernunft im gesamten Geistesleben. Im Athenäum ging vor allem Friedrich Schlegel den intimen Beziehungen zwischen Mythologie und Religion und ihrem wechselseitigen Verhältnis nach; in seinem Heinrich von Ofterdingen suchte Novalis, der Liebling des romantischen Kreises, die Identität von Geist und Natur, von Geschichte und Poesie zu zeigen. Er versuchte darzustellen, wie in dem zeitlos geltenden Reich der Poesie, das die wahre Wirklichkeit bildet, die Schranke der Zeitlichkeit dahin schwindet und wie eng die Beziehungen sind, welche Sittlichkeit und Poesie, Religion und Kunst verbinden. Im Hyperion wies Hölderlin auf die Verwandtschaft der Philosophie mit Religion und Kunst hin und stellte die Behauptung auf, dass die Philosophie, wie sie aus der Dichtung entsprungen sei, auch notwendig wieder in diese einmünden müsse, ein Gedanke, der uns bei Schelling im System des transzendentalen Idealismus begegnet. In Schleiermachers vertiefter Auffassung des religiösen Lebens, das nach ihm seinen reinen Ausdruck in dem „frommen Gefühl" der Abhängigkeit vom Weltgrunde findet, offenbart sich ein intimer Zusammenhang zwischen dem Aesthetischen und Religiösen. Beide dulden keine Vergewaltigung durch theoretische und praktische Normen und scheinen berufen zu sein die Gegensätze zwischen theoretischer und praktischer Vernunft in einer höheren Einheit aufzuheben, beide beruhen auf dem innersten Wesen des menschlichen Gemüts, auf der Tiefe des Gefühlslebens. Dieser Höhepunkt der romantischen Bewegung, wie er in den eigentümlichen, auf einen gemeinsamen geistigen Lebensgrund gerichteten Bestrebungen sich darstellt, fiel zusammen mit der klassischen Zeit unserer Dichtung, mit der höchsten Reife und Vollendung in Goethes und Schillers Schaffen, die durch das wechselseitige Geben und Empfangen, durch den innigen Gedankenaustausch unserer grossen Dichter bezeichnet ist.

Von dem Aesthetischen aus gewinnt diese Zeit ein lebendiges Verhältnis zur Geschichte und den Wertwissenschaften überhaupt. Wie im Zeitalter der Renaissance das naturwissenschaftliche Denken seinen bestimmenden Einfluss geltend machte, so im Zeitalter der Romantik das historische. Diese Zeit ist von einem starken Widerwillen gegen die ein-

seitige Bewertung des Allgemeinen, von einem lebhaften Wiederspruch gegen jeden wirklichkeitsfremden Begriffsschematismus erfüllt. Das Besondere, das Einmalige, hatte in der Zeit des unbeschränkten Rationalismus seinen Wert nur in der Beziehung zu einem Allgemeinen; jetzt galt es die Wertindividualität gegenüber den abstrakten Werten zu verfechten. Ein Ekel vor aller Halbheit, vor aller nüchternen Abstraktion erfasste die Philosophie. In heftiger Polemik gegen die Aufklärung wird das Ursprüngliche und inhaltlich Bestimmte gegenüber dem Abstrakten und rein Formalen hervorgehoben, und das Bestreben ist darauf gerichtet, den Wahrheitswert der historischen Wissenschaften aufzuweisen, was ohne die Auffindung einer apriorischen Grundlage für die Geschichte unmöglich war. Anstatt jedoch diese Grundlage durch eine Besinnung auf die logische Struktur der Geschichte zu gewinnen, suchte die Romantik ihre wissenschaftliche Geltung durch eine metaphysische Konstruktion zu fundamentieren.

Diese methaphysische Tendenz der Romantik, in welcher die historischen Wissenschaften ihren entscheidenden Einfluss geltend machten, dokumentiert ihre Unterschätzung der kritischen Philosophie bezüglich der Lösung des Wertproblemes. Diese Zeit ist antikritisch gestimmt — gewissermassen auch aus ästhetischen Gründen, weil sie die Schönheit des Ideals und die Stärke des Gesamteindruckes durch die kritische Analyse bedroht sieht. Dem kleinlichen Kritteln und Zweifeln, dem psychologischen Deuteln und Vernünfteln an dem erhabenen Wert der Persönlichkeit und den grossen Ideen menschlicher Kulturbetätigung sollte endgiltig ein Ende bereitet werden. Charakteristisch wird daher für die Ausdrucksweise dieser Zeit die Form der apodiktischen Gewissheit und felsenfesten Ueberzeugung, in welche sie ihre Urteile einzukleiden liebt. Die vorsichtige Form des Wahrscheinlichkeitsurteils oder gar ein problematisches Verhalten gilt als zu schwächlich, als zu ausdruckslos und der Würde des Gegenstandes zu wenig angemessen. Die Philosophie ist das Reich der absoluten Gewissheit. Die kühnste Hypothese wird daher vielfach zu einem unumstösslichen Gesetz gestempelt. Von einer grossen hinreissenden Ueberzeugungskraft sind die geistigen Führer dieser Epoche erfüllt. Glaubte man doch ein Organ zu besitzen, das alles Problematische endgiltig entscheiden konnte, eine unumstössliche Gewissheit, aus der alle Erkenntnis mit Notwendigkeit folgte. Schien man doch auch einer solchen Gewissheit dringend zu bedürfen, um das Reich der Werte vor dem zersetzenden Zweifel einer anarchischen Kritik sicherzustellen.

Die Spaltung auf dem Gebiete des geistigen Lebens

forderte dringend eine Synthese zur Begründung einer geistigen Einheit, welche allein der Ueberzeugungslosigkeit ein für alle Mal ein Ende machen konnte und zugleich die Möglichkeit gewährte, die Fülle des Wissensstoffes einheitlich zu durchdringen, um die besondere Aufgabe einer jeden Wissenschaft im Rahmen eines Ganzen zu erkennen, damit die einzelnen Disziplinen nach Erkenntnis ihrer selbst und des zweckmässigen Zusammenhanges mit den anderen Wissenschaften das gemeinsame Ziel der Erkenntnis um so schneller zu erreichen vermöchten. Man suchte die gegenseitigen Beziehungen und die einheitliche Quelle für all die grossen Kulturtätigkeiten der menschlichen Gattung auf, man wollte einer zu weitgehenden Absplitterung gegenüber das Einheitsgebäude der Vernunft in imposanter Grösse errichten. Poesie und Philosophie erscheinen der Romantik als ein unteilbares Ganzes, „ewig verbunden, obgleich selten beisammen wie Kastor und Pollux“ [1]), eine Spekulation, die ihre Grundlage in der grossen Tatsache fand, dass dem Zusammengehen und der innigen Wechselwirkung von Philosophie und Poesie der grosse Aufschwung der deutschen Kultur ganz allein zu verdanken war, und in der Einbildungskraft, „jener verborgenen Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele“, wie sie Kant bezeichnet hatte, glaubte man das Bindeglied zwischen der Welt des Wissens und der Welt der Dichtung gefunden zu haben. In der Tiefe des Gefühlslebens, in der innersten Innerlichkeit sollte sich die Kunst ihrerseits wieder mit der Religion berühren, und als die Objektivität ihres innerlichen Durchdrungenseins betrachtete man die Mythologie. Hier erscheinen die Furcht und Schrecken, sowie tiefe Ehrfurcht und Niederwerfung fordenden göttlichen Gestalten in einem milden verklärenden Licht, „in der Welt der Kunst kann die Religion nur als Mythologie erscheinen“. Die Mythologie ist aber für die Kunst von der allergrössten Bedeutung, ohne Mythologie gibt es keine wahre Poesie, „in der Mythologie ist das Zentrum der Poesie zu finden“ [3]). Damit ist das Verhältnis der Kunst zur Religion und durch die Kunst als Bindeglied auch das Verhältnis zwischen Religion und Philosophie nachgewiesen. Die höchste Philosophie dürfte aber wieder zur Kunst werden und in einem idealischen Zustande der Menschheit würde es nur Poesie geben, nämlich Künste und Wissenschaften sind alsdann nur eins [4]). Ueberall sehen wir hier die Fäden, die zwischen Schellings Geschichtsphilosophie und der Romantik hin und wider laufen.

---

1) Athenäum, Bd. II, 1, S. 21.
2) a. a. O. Bd. III, S. 10.
3) a. a. O. Bd. III, S. 12, 18.
4) a. a. O. Bd. I, 2, S. 83 und Bd. III, S. 108.

In der romantischen Bewegung in Deutschland steht anfangs das ästhetische Interesse durchaus im Vordergrund. Jene vollkommene Herrschaft des Schönen, die auch das wissenschaftliche Denken in seinen Bann schlagen und alle Wertgebiete durchdringen soll, ist der Ausdruck für dieses allgemeine Ergriffensein von den ästhetischen Werten, für die unbegrenzte Bewunderung und Verehrung, die man der Dichtkunst entgegenbrachte. Den Ideen der Kunst sollte aber auch im praktischen Leben Anerkennung verschafft werden, und wie die Aufklärung die Ergebnisse des spekulativen Denkens für das Leben nutzbar machen wollte, so suchte die Romantik die ganze Wirklichkeit mit dem Glanz der Poesie zu verklären [1]).

Der historisch gerichtete Charakter dieser ästhetischen Bewegung zeigt sich darin, dass das Bestreben vorliegt, überall an die Vergangenheit anzuknüpfen und nach kontinuierlichen Zusammenhängen zu forschen. Der Diskontinuität des Aufklärungszeitalters sollte ein Ende bereitet werden. Man hatte eingesehen, dass ein Bruch mit der Vergangenheit unmöglich war. Auch das soziale und politische Wachstum der Nationen musste sich organisch vollenden, ein Dazwischenfahren mit rauher Hand und scharfem Stahl konnte einer harmonischen Entwickelung nur hinderlich sein, da es die Reifezeit künstlich beschleunigen und heftige Rückschläge nach sich ziehen musste. Schelling hat daher aus diesem Gesichtspunkt heraus dem Protestantismus den Vorwurf gemacht, dass er die Stetigkeit in der Entwickelung des Christentums aufgehoben habe [2]). Auch im Reiche der Begriffe wird von Schelling und seinen Gesinnungsgenossen die Kontinuität als das Wertvolle über die Diskontinuität als das Wertlose erhoben.

Die Romantik ist lebhaft interessiert für das historisch Gewordene, sie löst sich als Gegenrevolution aus der Aufklärung heraus und ist von vorn herein traditionalistisch gestimmt. Auf der anderen Seite aber ist die deutsche Romantik in der Blütezeit ihrer Entwickelung auch weit davon entfernt reaktionär zu sein, sie besitzt zu viel historisches Verständnis, um nicht einzusehen, dass das notwendig Gewordene durch künstlische Mittel sich nicht zurückschrauben lässt.

Das historische Interesse der Romantik war ein aufrichtiges, ästhetisch-orientiertes und durchaus universelles. In der Würdigung des Mittelalters, wie sie von Herder angebahnt war, in der Bewunderung der mittelalterlichen In-

1) Vgl. Rudolf Haym „Die romantische Schule“, S. 13 und 14.
2) Schelling, Werke I, 5, S. 301.

stitutionen offenbart sich zunächst in keiner Weise klerikaler oder ultramontaner Geist. Die Betonung des Mittelalters gegenüber der Antike erfolgte vielmehr in erster Linie aus dem neuen Verhältnis heraus, das man zur Literatur der deutschen Vergangenheit, vor allem der Stauferzeit gewonnen hatte, und die Beschäftigung mit dieser Zeit höchsten Glanzes rief das nationale Bewusstsein wach, das im Vollgefühl einer grossen poetischen und philosophischen Leistungsfähigkeit mehr und mehr erstarkte. Manches Grosse und Bewunderungswerte entdeckte man in dieser, bisher als die Zeit des finsteren Aberglaubens durchaus abfällig beurteilten Epoche der Menschheit. Aber nicht allein für das Mittelalter war diese Zeit interessiert, auch dem Griechentum wurde ein lebhaftes Verständnis bewahrt, und die poetisch-religiösen Leistungen der orientalischen Völker, so vor allem der Inder, wurden Gegenstand eines lebhaften Studiums. Shakespeare, den die deutsche Aufklärung gegenüber der französischen Dichtung zu ihrem Vorbilde erhoben hatte, bleibt auch der gefeierte Liebling der Romantik, und neben ihm wurden besonders Calderon, Goethe und Dante für diese Generation vorbildlich. Eine stark entwickelte ästhetische Empfänglichkeit befähigte dies Geschlecht, zu den Geistesprodukten aller Völker ein vertrautes Verhältnis zu gewinnen. Mit der Bildung des Sinnes wächst nach der Meinung der Romantiker die Fähigkeit, die Individuen nachzufühlen, nachzuleben und zu verstehen, und der höchste Sinn ist für sie gleichbedeutend mit der höchsten Empfänglichkeit für eigentümliche Natur[1]). In dem Begriffe „Sinn“, wie er von Schleiermacher besonders in den Monologen geprägt wird, gewinnt die Romantik eine Formulierung für das geistige Wesen des Menschen, der ihrem eigenen Charakter wunderbar angemessen ist. Sinn ist zunächst Bedeutung, eigentümliches Wesen, das der Phänomenalität der Erscheinungswelt zu grunde Liegende. Schleiermacher spricht daher mit ästhetischem Akzent von dem Sinn des Lebens, von der tiefsinnigen Allegorie, in welcher alles Geschehen sich offenbart. Und wie das Leben, das Geschehen als ein Ganzes, so hat auch das Individuum seinen eigenen Sinn, sein besonderes geistiges Wesen, seine eigentümliche Bedeutung. Mit dem Sinn, der Bedeutung als dem Wesen steht das Sinnbild, das Symbol als die korrespondierende Form in der engsten Beziehung. Sinn heisst aber auch Verständnis, Verstehen des Eigentümlichen und Besonderen im anderen, Verständnis besitzen für das Wesen des Eigentümlichen aus der eigenen Eigentümlichkeit heraus[2]). Die Bezeichnung Sinn für das Wesen

---

1) Athenäum, Bd. I, S. 90.
2) Schleiermacher, Werke Bd. I, S. 351, 357, 365, 368, 370, 372—76, 378, 380.

des individuellen Ichs lässt die Beziehung auf das ästhetische Bewusstsein besonders in dem Merkmal des künstlerischen Nacherlebens und der symbolischen Bedeutsamkeit, welche dieser Begriff in der Vorstellung der Romantik involviert, deutlich hervortreten. Empfänglichkeit für eigentümliche Natur ist bezeichneter Weise das dringlichste Erfordernis für diese auf das Originale gerichtete Zeit, die in der Tat der Eigentümlichkeit der Individuen, wie der Nationen, in hohem Masse gerecht zu werden vermochte.

Schellings ganze Philosophie ist ein sprechender Beweis für die grosse ästhetische Empfänglichkeit und Assimilationsfähigkeit der Romantik, denn seine Gedankenwelt ist bereichert und befruchtet worden von den verschiedenartigsten philosophischen Systemen, welche darin ein- und aufgehen und seinem ursprünglichen Ideenkreis entsprechend eine bestimmte Weiterbildung und Umbildung erfahren, die bereits im System des transzendentalen Idealismus in den allgemeinsten Zügen angedeutet ist.

Das letzte Ziel der Romantik ist, den negativen Bestrebungen der Aufklärung etwas Positives entgegenzusetzen, und dieses Positive ist dem ursprünglichen Geist der Romantik gemäss eine ästhetisch-philosophische Weltanschauung, welche die romantische Poesie und die Philosophie der Romantik gemeinsam begründen sollen. Diese romantische Poesie betrachtete sich nicht etwa als die Poesie einer bestimmten Generation, sondern erhob vielmehr den Anspruch, das Universum der modernen Kunst zu bilden. Die Poesie ist gleichsam zum Bewusstsein ihrer Bestimmung und zur Erkenntnis ihres Wesens gelangt. Die ganze christliche Poesie war romantisch, ohne es zu wissen, jetzt erkannte man die innige Verwandtschaft zwischen der Poesie des Mittelalters und den Aufgaben der modernen Kunst. Die christlich-romantische Kunst kann ebensowenig antik sein, wie die antike Kunst romantisch zu sein vermochte. Die enge Geistesverwandtschaft dieser romantischen Poesie mit der Philosophie der Romantik wird im Athenäum ausdrücklich hervorgehoben. Die romantische Poesie ist die Transzendentalpoesie. „Es gibt eine Poesie“, so heisst es im Athenäum mit deutlicher Bezugnahme auf Schillers Terminologie in den Aufsätzen „Ueber naive und sentimentale Dichtung“, „die eins und alles, das Verhältnis des Idealen zum Realen ist und die also nach Analogie der philosophischen Kunstsprache Transzendentalpoesie heissen müsste. Sie beginnt als Satire mit der absoluten Verschiedenheit des Idealen und Realen, schwebt als Elegie in der Mitte und endet als Idylle mit der absoluten Identität beider[1])“.

1) Athenäum, Bd. I, 2, S. 64.

Alles in allem eine Zeit höchster geistiger Regsamkeit, ein fein organisiertes Geschlecht von grosser Reizbarkeit und Empfänglichkeit, hingegeben dem ästhetischen Genuss und im eigenen künstlerischen Schaffen voll Sehnsucht, das ideelle Reich in der empirischen Wirklichkeit zu realisieren und das ganze Leben ästhetisch umzugestalten.

Jung war diese Zeit in ihrem heftigen Drängen und Treiben, in ihrem schönheitsfreudigen Geniessen und in dem leidenschaftlichen Enthusiasmus, mit dem sie das Neue sich zu eigen machte, wenn es ihr auch an der Ursprünglichkeit und Frische, sowie an der derben Genussfähigkeit der Renaissance fehlte. Dieser fortreissende Zug in der Romantik liess es nicht dazu kommen, dass man sich etwa begnügte, Kants System behaglich auszubauen, um sich für alle Zeit bequem darin einzurichten. Die Romantik liess sich nicht bedrücken und überwältigen durch die Grösse der Autorität Kants, sie behielt die Probleme im Fluss und bildete daran weiter. Wir schulden ihr gewiss Dank dafür, dass sie einen einseitig dogmatischen Ausbau der Lehre Kants zunächst verhinderte und so die Veranlassung dafür war, dass die grosse Bewegung der deutschen Philosophie nicht wie die religiöse Bewegung des 16. Jahrhunderts frühzeitiger Erstarrung anheimfiel. Die Weiterbildung der Philosophie Kants war eine Forderung der Zeit, die grossen führenden Geister der Romantik vollzogen diese Weiterbildung mit besonderer Berücksichtigung der historischen Probleme und gingen im vollen Verständnis für die Aufgabe der Zeit jener für die Erkenntnis so fundamental wichtigen Frage nach: „Wie ist Geschichte als Wissenschaft möglich". Die Bedeutung der Romantik für die Geschichtsphilosophie besteht darin, dass ihr die Geschichte zu einem philosophischen Problem geworden ist, dass sie immer wieder versucht hat, den Wahrheitswert der Geschichte zu begründen und Sinn und Bedeutung des Geschehens zu erforschen. Mögen auch die Lösungsversuche der Romantik zu manchen Irrtümern geführt haben, wertvoll genug bleibt neben der Stellung des Problems doch auch der Ertrag der geschichtsphilosophischen Spekulation jener Zeit.

Das Interesse an den genetischen Problemen, welches im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts so lebendig geworden war, beherrscht das romantische Denken am Anfang des 19. Jahrhunderts. Die ganze Philosophie der Romantik ist historisch orientiert, das Problem der Wertverwirklichung wird deutlicher herausgearbeitet. Die Idealität der Zeit, Kants grosse Entdeckung, bleibt der feststehende Hintergrund aller Ueberlegungen, aber die Energie des historischen Denkens strebt gewaltsam über diese Grenzen hinaus. Mag auch

immerhin der Versuch gemacht werden, das ganze Geschehen seinem eigentlichen Wesen nach als ein zeitloses zu begreifen, bezw. das Geschehen in die Transzendenz zu verlegen: erst die Vorstellung von der Realität des Zeitlichen gibt allen diesen geschichtsphilosophischen Spekulationen die notwendige Grundlage.

Die apriorische Geschichtskonstruktion Kants hat nicht wenig dazu beigetragen, seine Nachfolger zu metaphysischen Spekulationen zu veranlassen. Die Kenntnis des Weltplanes, welche diese Konstruktion voraussetzte, konnte mit dem blossen Verstande unmöglich gewonnen werden, dazu bedurfte die Philosophie eines Organs, das ihr die Möglichkeit gewährte, bis in das innerste Wesen der Dinge einzudringen und dies Organ fand die Philosophie in der intellektuellen Anschauung.

Die Möglichkeit der intellektuellen Anschauung als einer übermenschlichen Vernunftorganisation war von Kant in der Kritik der reinen Vernunft, besonders aber in der Kritik der Urteilskraft dargelegt[1]. Dazu kam Spinozas intuitionistischer Realismus mit der gewaltigen Wirkung, welche die grossartige Geschlossenheit seines Systems auf die ganze damalige Zeit ausübte, ein Zauber, dem sich selbst Fichte auf die Dauer nicht zu entziehen vermochte, obwohl die Wissenschaftslehre ihren Standpunkt gerade im Gegensatz zum Spinozismus deduziert hatte. Die scientia intuitiva schien die Möglichkeit zu gewähren, bis zum Absoluten vorzudringen. Noch wurde Kants neugeschaffener Wahrheitsbegriff in seiner Bedeutsamkeit für die Philosophie nicht genügend erkannt, noch war die Abbildtheorie nicht gänzlich überwunden. Man glaubte, dass Kants Erkenntniskritik einer Resignation der Vernunft gleichkomme, während sie doch in der Tat eine Selbstbesinnung der Vernunft bedeutete. Da das Besondere der empirischen Gegebenheit der synthetischen Verstandesfunktion gegenüber seine Unableitbarkeit behauptete und das Einzelgeschehen aus dem Allgemeinen sich nicht deduzieren liess, so suchte man nach einem Organ, welches die Wirklichkeit unmittelbar, nicht erst mittelbar durch die Reflexion erfasste und fand es in der intellektuellen Anschauung, durch die der Dualismus des Allgemeinen und Besonderen beseitigt und Inhalt und Form gleichmässig durchdrungen werden sollte. Anstatt daher im Sinne der Erkenntnistheorie nach einer Grundlage kategorialer Verhältnisse und Wertbeziehungen zu forschen, stellte man die Geschichte auf eine metaphysische Basis. Man wollte das Besondere, den Gegenstand der Geschichtswissenschaft, den einmaligen bestimmten

1) Kant, Kritik der Urteilskraft, § 77.

Vorgang, das bestimmte Einzelindividuum erkennen und verstehen lernen, was nach Schellings Meinung für den Verstand unmöglich ist, da dieser nur das Allgemeine ohne die Besonderung fasst. Die Vernunft, welche ihrer ganzen Natur nach mit der Einbildungskraft eng verwandt ist, vermag allein das Allgemeine zugleich mit dem Besonderen zu erfassen[1]).

Die Vernunft wird von den Romantikern im wesentlichen als ästhetische Vernunft begriffen, die allein imstande sein soll, einen vollen Erkenntnisertrag zu gewähren. Die ästhetische Vernunft ist das Volle, Ganze gegenüber der Halbheit der praktischen und der theoretischen Vernunft, wie ja auch nur der ästhetische Mensch ein voller ganzer Mensch ist in der schönen Harmonie von Sinnlichkeit und Sittlichkeit, die dem griechischen Gottmenschen eigentümlich war. Die ästhetische Vernunft ist ferner das Produktive, schöpferisch Gestaltende, das jedem Genius, dem philosophischen sowohl wie dem künstlerischen wesentlich ist. Auf ihr beruht die Verwandtschaft zwischen der Tätigkeit des Künstlers und des Philosophen. Der Unterschied zwischen beiden besteht nur darin, dass der erstere seine Tätigkeit nach aussen richtet, um das Unbewusste, die notwendigen Produkte der Natur durch künstlerische Schöpfungen nachzubilden und mit Freiheit zu wiederholen, während der Philosoph seine Tätigkeit nach innen richtet und das Unbewusste, die überindividuelle Tätigkeit der Vernunft, durch einen ästhetischen Akt der Einbildungskraft nachdichtend wiederholt, indem er zugleich in beständiger Reflexion auf dieses Produzieren begriffen ist[2]). Beiden gemeinsam ist also die schöpferische Erhebung des Unbewussten zur Klarheit des Bewusstseins, die unmittelbare anschauliche Erfassung des Objektes und seine künstlerische Nachbildung und Gestaltung. Das intuitive Verständnis der grossen genialen Persönlichkeit, in welcher sich als in einem Brennpunkt die Bestrebungen des Zeitalters konzentrieren, für all die vielseitigen Zusammenhänge des geistigen Geschehens schien der Romantik aus der ästhetischen Vernunft hergewachsen zu sein, und die besondere Fähigkeit des Philosophen mit intuitivem Blick die Rätsel des Bewusstseins zu durchdringen und die gewonnene Einsicht in philosophischer Konstruktion zu reproduzieren, wird von Schelling als intellektuelle Anschauung bezeichnet, die für die Transzendentalphilosophie ganz unerlässlich ist, da ohne sie das Philosophieren kein Substrat hat, das den Flug der Spekulation tragen könnte[3]).

---

1) Schellings Werke Bd. I, 7, 146—47.
2) Schelling, System des transzendent. Idealismus, Werke I, 3, S. 357.
3) a. a. O. I, 3, 369.

Die schweren Vorwürfe, die Noack gegen Schelling richtet[1]), erklären sich aus der grossen Schwierigkeit, einer abgelebten und überwundenen Kulturbewegung unmittelbar in ihrer Ganzheit gerecht zu werden, bevor sie in eine historische Perspektive gerückt ist. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts war der Begriff der Romantik gleichbedeutend mit reaktionär und dogmatisch. Dieser reaktionäre Charakter liegt aber den Anfängen der Romantik gänzlich fern, und auch an dem jungen Schelling bemerken wir nichts von jenem kleinlichen dogmatisch-rückständigen Geist. Mit mehr Recht mag man die Anfänge der deutschen Romantik der Schwärmerei bezichtigen, wie es Kant im Jahre 1796 getan, als er sich „über den neuerdings in der Philosophie erhobenen vornehmen Ton“ beklagte und behauptete, dass man unter dem Namen der intellektuellen Anschauung eine neue Offenbarung oder Erleuchtung als Ahnung des Uebersinnlichen in die Philosophie einführen wolle. Gegen jede derartige Identifizierung der intellektuellen Anschauung mit einem mystischen Sondervermögen hat sich Schelling im „System des transzendentalen Idealismus“ nachdrücklich verwahrt[2]).

Die intellektuelle Anschauung der ästhetischen Vernunft soll nach Schelling die Möglichkeit gewähren, das Allgemeine und das Besondere gleichmässig zu durchdringen. Der Verstand vermag nur das Allgemeine, die Gesetze der Erscheinungen zu erfassen, in dieses Allgemeine geht aber das Besondere, Individuelle der Erscheinungen nicht mit ein, „denn Geschichte ist“, wie Schelling in der Methode des akademischen Studiums erklärt „nicht das rein Verstandesgesetzmässige, dem Begriff Unterworfene[3])“. Die Philosophie der Romantik will auch zu dem Besonderen der Einzelerscheinung ein Verhältnis gewinnen, daher erhebt Schelling gegen Kant den Vorwurf, dass er die Philosophie auf rein diskursive Begriffe beschränkt habe[4]). So kann die intellektuelle Anschauung als ein Symptom dafür gelten, dass diese historisch so ausserordentlich interessierte Zeit nach einer Methode suchte, welche der Geschichte Rechnung zu tragen vermochte und in welcher das Besondere der Einzelerscheinung gegenüber dem Allgemeinen in seiner Konkretheit und Fülle gewahrt blieb.

Wir haben keineswegs die Absicht den Begriff der intellektuellen Anschauung bei Schelling in seinem vollen Umfang und in seiner wechselnden Bedeutung zu erörtern[5]),

---

1) Vgl. besonders Noack, Schellings Philosophie u. d. Romantik, S. 72.
2) Schelling, Werke I, 3, S. 370.
3) a. a. O. I, 5, S. 280.
4) a. a. O. I, 5. S. 129.
5) Das ist von Eduard v. Hartmann geschehen in seinem Werk „Schellings philosophisches System“, S. 28—51.

aber zwei Tendenzen, die sich darin bemerkbar machen, sind hier besonders zu betonen, nämlich einmal das Bestreben der Romantik und besonders Schellings, das Unzureichende der speziell naturwissenschaftlichen Begriffsbildung zu überwinden, und zweitens die Tendenz, ein Fundament absoluter Gewissheit zu erringen, um von hier aus, als von der positiven Grundlage für die Geltung alles Wissens, die zersetzende Kritik der Aufklärung zurückzuweisen. Erinnert sei nur noch, wie die intellektuelle Anschauung das Schlagwort der Romantik im weitesten Umfange geworden ist. Man nannte sie den kategorischen Imperativ der Theorie, man sprach von der intellektuellen Anschauung der Kritik, ja sogar der Freundschaft und Moral[1]).

Windelband hat darauf aufmerksam gemacht, wie wesentlich die deutsche und die französische Romantik in ihren Anfängen und ihrer Weiterentwickelung mit einander kontrastieren[2]), dass diese beiden Bewegungen in ihrem Verhältnis zu einander eine Art Umkehrung bedeuten, insofern die deutsche Romantik, von wertvollen Kulturleistungen auf dem Gebiet der Philosophie und Kunst, sowie der Wertwissenschaften überhaupt ausgehend, in der Energie des philosophischen Denkens und der Kraft der künstlerischen Gestaltung mehr und mehr erlahmt und schliesslich ein Opfer reaktionärer und klerikaler Bestrebungen wird, während im Gegensatz dazu die französiche Romantik ursprünglich vom ultramontanen und klerikalen Geist beherrscht ist, sich aber mehr und mehr zu einer wertvollen philosophischen und ästhetischen Leistung durchringt. Von vornherein überwiegen in der französischen Romantik die praktischen Interessen, die teils klerikaler, teils politisch-sozialer Natur sind, ihr Bestreben läuft auf die theoretische Begründung einer dauernden gegen alle Erschütterungen gesicherten Gesellschaftsordnung hinaus, die dem leidenschaftlich erregten Staatksörper gesicherte Ruhe gewähren soll. Diesem politischen Ideal gegenüber sind Philosophie, Wissenschaft und Kunst nur dienende Mittel. Ganz im Gegenteil zu diesen überwiegend praktisch gerichteten Bestrebungen kam es der deutschen Romantik in ihren Anfängen in erster Linie nur auf die ideelle Einheit an. Das Reich der Werte, das Reich der Ideen sollte in seinen Zusammenhängen erkannt und seine Geltung als unumstössliche Wahrheit begründet und sicher gestellt werden, während sich die praktischen, auf rein politische und soziale Einheit gerichteten Bestrebungen in die Gedankenwelt der Dichter und Denker jener Blütezeit

1) Athenäum, Bd. I, 2, S. 20, 145, 101 und Bd. III, 22.

2) Fichte und Comte, Rede, gehalten auf dem internationalen philosophischen Kongress, Genf 1904. Vgl. im Ber. d. Kongresses S. 287 ff.

der Romantik nur schüchtern hineinwagen und mehr an der Oberfläche des politischen Tagesinteresses stehen bleiben, ohne das philosophische Denken und das poetische Empfinden in seinen Grundtiefen zu bewegen.

Die Verehrung des Mittelalters in der französischen Romantik ist lediglich die Frucht klerikaler und reaktionärer Tendenzen. Wie im Mittelalter möchte man mit Unterdrückung jeder freien und selbständigen Regung der Volksseele ein Netz von Gehorsamsbanden um alle politischen Staatsgebilde schlingen und sie in einem Sacerdotium vereinigen. So musste die französische Romantik notwendig in Gegensatz zu aller wahren Philosophie und Kunst geraten, was ihre Abneigung gegen das Hellenentum erklärt, wie sie sich bei einem Philosophen von der Bedeutung Comtes so augenscheinlich geltend macht, denn das schönheitsfreudige, freiheitsliebende Griechenland ist der natürliche Feind aller dogmatischen Beschränktheit.

Im Gegensatz zur französischen Romantik ist die deutsche unter dem Einfluss Goethes und Schillers bei aller Veridealisierung des Mittelalters, der Antike doch keineswegs feindlich gesinnt. Sie besass zu einer Verkennung der eminenten Bedeutung des Griechentums für die Geschichte der Menschheit viel zu viel historisches Verständnis. Schelling selber, der begeisterte Verehrer Platons, ist ein leidenschaftlicher Bewunderer der griechischen Schönheitswelt, und es scheint beinahe, als ob der Pessimismus oder besser gesagt die wehmütige Resignation, welche Schellings Geschichtsphilosophie durchzittert, und die schon im System des transzendentalen Idealismus sich bemerkbar macht, nicht zum wenigsten dem Untergange des Helenentums galt [1]), dem er vielleicht dereinst mit dem unglücklichen Jugendfreunde Hölderlin gemeinsam nachgetrauert hatte. Griechenland bedeutet für Schelling die schöne Jugend des Menschengeschlechts, deren Dahinwelken ihn mit tiefem Schmerz erfüllt, ein Schmerz, in dem sich das ästhetische Bedauern des Künstlers über den Untergang des herrlichen Kunstwerks mit tiefen Reflexionen über den Untergang des Edleren und Besseren im Prozess des Geschehens unmittelbar vereinigt.

Die klerikale Tendenz der französischen Romantik offenbart sich in ihrer künstlichen Wiederbelebung der christlichen Dogmen und in der schwärmerischen Verehrung des Papsttums und der Hierarchie. Die Symptome für diese Geistesrichtung, die in besonders krasser Form bei Chateaubriand hervortreten, finden sich, wenn auch gemildert, noch bei Comte in dem besonderen Zuschnitt auf die von ihm ver-

1) Schelling, Werke I, Bd. III, S. 603—04 und I, Bd. V, S. 429.



tretene Lehre. Auch die deutsche Romantik neigt zum Katholizismus, vielleicht weniger zu seiner Lehre als vielmehr zu den Kultusformen der römischen Kirche, die einen grossen poetischen Reiz auf sie ausüben.

Ursprünglich wenigstens herrscht in der Hinneigung zum Katholizismus das ästhetische Wohlgefallen vor, welches die imposante Macht, die Universalität und den äusseren Glanz der römischen Kirche als das poetisch Wertvollere empfindet. Dem Protestantismus wird aus ästhetischen Beweggründen der Vorwurf gemacht, dass er das mythenbildende Element des Christentums zerstört habe[1]), ist doch die Mythologie der eigentliche Stoff der Poesie, ohne den kein wahres Kunstwerk möglich ist[2]). Wenn aber auch der Protestantismus den Glauben an das Wunderbare, den einzigen mythologischen Stoff des Christentums vernichtet hat, so wird seine historische Bedeutsamkeit von Schelling doch keineswegs verkannt: „der Protestantismus war historisch notwendig, und hoch zu preisen sind jene Helden, die wenigstens in einigen Teilen der Welt die Freiheit des Denkens und der Erfindung begründeten". Auch der französische Romantiker Comte erkennt bis zu einem gewissen Grade die historische Leistung der protestantischen Lehre an, wenn er auch von einer sympathischen Würdigung des Protestantismus weit entfernt ist. Beide Philosophen stimmen darin überein, dass der Protestantismus sehr bald dogmatisch geworden sei und die neue Autorität des Buchstabens an die Stelle der alten gesetzt habe. Auch soll er, wie beide behaupten, seiner ganzen Natur nach ein negatives Prinzip sein und mit seinem Gegensatz, dem Katholiszismus, stehen und fallen[3]). Der Protestantismus gilt nun einmal der Romantik als der Anfang der grossen kritisch-revolutionären Bewegung auf allen Gebieten des Geisteslebens, die eine so heftige Erschütterung der gesellschaftlichen Ordnung hervorgerufen und sich in der Aufklärung vollendet hat.

Die Romantik ist die erklärte Feindin aller Revolution. Sie verwirft prinzipiell die gewaltsame Durchbrechung der historischen Kontinuität. Allen darauf gerichteten negativen Tendenzen soll etwas Positives entgegengesetzt werden, das verlangt die französische Romantik ebensowohl wie die deutsche. Der Gedanke einer „positiven Philosophie" klingt in der deutschen Literatur schon im Athenäum an. Dort heisst es nämlich: „Kant hat den Begriff des Negativen in die Weltweisheit eingeführt. Sollte es nicht ein nützlicher

1) Athenäum, Bd. II, S. 144.
2) Schelling, Werke I, 5, S. 441 und 42.
3) Schelling, a. a. O. I, 5, S. 440. Comte Cours. Bd. V, S. 409—24.

Versuch sein, nun auch den Begriff des Positiven in die Philosophie einzuführen?[1]). Dieser Aphorismus verkündet eine Idee, die damals gleichsam in der Luft lag und für die antikritische Stimmung der Romantik und ihr Verlangen ein Positives, Begründetes aufzuweisen, an dem alle Skepsis zerschellen musste, recht charakteristisch ist. Ihre Ausführung hat sie in eigentümlich verschiedener Weise in der deutschen Philosophie durch Schelling, in der französischen durch Comte erfahren.

Das Bestreben der Romantiker zu synthesieren, ihre ganze universalistische und unionistische Tendenz, wie sie in der Philosophie in dem Suchen nach der einheitlichen Quelle aller Kulturbetätigungen der Menschen und nach der Ordnung ihres Zusammenhanges, in der Politik in dem Postulat des Weltbürgertums sich geltend machte, führte auf religiösem Gebiete zur prinzipiellen Verwerfung jeglicher konfessionellen Zersplitterung und Sektenbildung, die mit dem Gedanken einer Universalkirche, wie er mit Zähigkeit festgehalten wurde, unvereinbar schien.

Trotzdem ist Schelling weit davon entfernt, etwa wie die französische Romantik, die Gesundung der sozialen Verhältnisse aus der Errichtung eines autoritativen Systems auf ethisch-religiösem Gebiet zu erhoffen. Er ist ein ausgesprochener Gegner des hierarchischen Gedankens, wenn er auch seine historische Bedeutsamkeit anerkennt, während Comte, der französische Romantiker, ein enthusiastischer Bewunderer des theokratischen Systems der römischen Kirche ist[2]). So sieht Schelling noch in seiner letzten Schaffensperiode in dem Protestantismus das individuelle Prinzip, das sich gegen die falsche Theokratie des Papsttums erhebt. Der Protestantismus ist die grosse individuelle Tat des deutschen Volkes: „In der Reformation, in diesem grossen Ereignis, hat sich die geschichtliche Bestimmung der Deutschen und ihr Beruf ausgesprochen, über der politischen Einheit, die durch die Reformation verloren gehen musste, die höhere zu erkennen und zu verwirklichen. Mit der Zerstörung des Ideals übernahm der Deutsche die Aufgabe, an dessen Stelle die wahre Theokratie zu setzen, die nicht ein Stellvertreter und Priesterherrschaft sein kann, die eine Herrschaft des erkannten göttlichen Geistes selber sein wird“ [3]).

Die geschichtsphilosophischen Anschauungen Comtes begegnen sich ferner mit denen der deutschen Romantik in

---

1) Athenäum, Bd. I, 2, S. 4.
2) Comte über die Hierarchie. Cours. Bd. V, 244 ff. Chateaubriand, Geist des Christentums, Bd. II, S. 277.
3) Schelling, Werke II, 1, S. 546.

der gemeinsamen Abneigung gegen die Aufklärung [1]). Ueber diese grosse Zeit, deren Wirkungen noch deutlich in der Gegenwart nachzitterten, vermochte sich die Romantik damals kein objektives historisches Urteil zu bilden. Der negativ zersetzende Geist der Aufklärung, der nichts Positives zu schaffen vermochte, findet den Tadel der deutschen wie der französischen Romantik, und mit einem gewissen ästhetisch-aristokratischen Widerwillen bemerkte man, wie im Aufklärungszeitalter auch der intellektuelle Plebejer sich angemasst hatte, über die höchsten Fragen der Religion, Philosophie, Kunst und Gesellschaft zu urteilen. Der öde Formalismus und die nüchterne Verstandeskultur, wie sie etwa in dem Zerrbild eines Nikolai sich geltend machte, erregte die lebhafteste Erbitterung und die heftigste Opposition der deutschen Romantik. In der Ablehnung und Bekämpfung des einseitigen Rationalismus, sowie in dem feinen Verständnis für die grossen Kulturepochen der Geschichte, so vor allem der Antike, aber auch des Mittelalters und der Renaissance, in der relativ gleichmässigen Bewertung dieser Epochen, von denen jede für den Romantiker ihren besonderen Reiz besitzt und keine auf Kosten der anderen gänzlich herabgedrückt wird, offenbart sich der historische Geist der deutschen Romantik ebensowohl wie in der beginnenden Einsicht und Erkenntnis der logischen Struktur der Geschichte. Der französischen Romantik fehlt es an dieser historischen Feinfühligkeit, wenn sie den historischen Prozess zur Demonstration der sukzessiven Erfüllung gewisser praktischer Gesellchaftsziele verwertet, das Mittelalter mit eminenter Einseitigkeit über die Antike erhebt und wie Comte den Intellektualismus so weit treibt, dass sie die ganze bunte Mannigfaltigkeit der Geschichte durch Gesetze zu meistern denkt.

Wir können den tiefgehenden Unterschied zwischen den Bestrebungen der deutschen und der französischen Romantik am besten durch einen Vergleich der beiden Synthesen deutlich machen, wie sie von Schelling und Comte in der „Methode des akademischen Studiums“ und im „Cours de la philosophie positive“ angestrebt wurden, um die notwendige Einheit auf allen Gebieten des Geistes wie auch des praktischen Lebens zu begründen. Beide Philosophen gehen von der Voraussetzung aus, dass die allzugrosse Spezialisierung der Wissenschaften, die ihr einheitliches Fortschreiten verhindert, die religiöse und politische Zerrissenheit, sowie der damit verbundene Zerfall der Moral, eine Vereinheitlichung des ganzen geistigen Lebens und eine Synthese von Philosophie, Wissenschaft, Religion und Kunst dringend erforderlich

1) a. a. O. I, 5, S. 258 und 435. Comte Cours. Bd. V, S. 533—42.

macht. Muss doch die Vernachlässigung der grossen allgemeinen Gesichtspunkte in der Wissenschaft, die allein auf der Erkenntnis des Ganzen beruht, zur Einseitigkeit und Beschränktheit führen.

Besonders Comte hat die Nachteile, welche aus einer allzu weitgehenden Spezialisierung der Wissenschaften erwachsen, die sie am Ende unfähig macht, ihre grossen sozialen Aufgaben zu erfüllen, und die Schwierigkeiten, die daraus entstehen, dass das philosophische, wissenschaftliche und religiöse Denken nicht miteinander harmonieren, mit düsteren Farben geschildert. Er fürchtet, dass diese Zersplitterung auch zu einem Niedergang des sittlichen, künstlerischen und wirtschaftlichen Lebens führen wird. Aber auch Schelling klagt darüber, dass man das Wissen, so weit wie möglich in verschiedene Zweige gespalten und den lebendigen organischen Bau des Ganzen bis ins Kleinste zerfasert habe. Die notwendige Folge dieses Zerstückelns war, dass das Wissen selbst so gut wie verloren ging[1]), zumal der Dualismus in der Philosophie selber jeder Einheit hinderlich war. Die Disharmonie der bürgerlichen Gesellschaft wird von ihm mit dieser Tatsache in Verbindung gebracht[2]), ohne dass jedoch der Gedanke einer Reorganisation der Gesellschaft, wie er von Comte so sehr betont wird, deutliche Gestalt gewönne. Nur auf dem Gebiet des Wissens und in dem begrenzten Kreis des akademischen Lebens will Schelling Wandlung schaffen. Er möchte nicht, dass die Ideen des Philosophen auf den Markt des öffentlichen Lebens gezogen und dort traktiert würden. Die Akademieen als die Pflanzschulen des Wissens und der allgemeinen Bildung sollen mit einer gewissen vornehmen Zurückhaltung den leidenschaftlichen Bedürfnissen des politischen Lebens gegenüberstehen. Schelling ist im Gegensatz sowohl zu Comte wie zu Fichte keine ausgeprägt reformatorisch gestimmte Persönlichkeit. Er besass nicht den grossen sittlichen Enthusiasmus, der Fichte erfüllte, wie überhaupt der engere romantische Kreis für die Betätigung des sittlichen Bewusstseins auf dem weiten Gebiet der Menschheitspflichten nur ein geringes Verständnis besass. Glaubte man doch, dass die Genialität des Sittengesetzes entbehren könne und dass der ästhetische Vollmensch höher zu bewerten sei wie die Halbheit und Aengstlichkeit des unter das Sittengesetz darniedergebeugten Individuums.

Diese Zersplitterung des Wissens, die ein eigentliches Verstehen und Durchdringen des ganzen Wissensgebietes

1) Schelling, Werke I, Bd. V, S. 227.
2) a. a. O. S. 235.

so unsäglich erschwert, ist, wie von Comte und Schelling ausgeführt wird, in erster Linie eine Folge der Ueberfülle der Tradition, die mit der unübersehbaren Menge und Mannigfaltigkeit des Stoffes, der lawinenartig von Generation zu Generation gewachsen ist, das Gedächtnis der Menschheit belastet. Um diese Tradition zu bewältigen und zu einem festen und dauernden Besitz zu machen, ist Sichtung und Gruppierung des Stoffes durchaus erforderlich. Das Wertvolle muss von dem Wertlosen gesondert und das Wertvolle seinerseits in einem System vereinigt werden. Einheit wird erstrebt auf allen Gebieten, es fragt sich nur, wie diese Einheit herzustellen ist.

Sehr gewaltsam ist Comtes Vorgehen in der Erfüllung dieser Aufgabe. Ohne Verständnis für die besondere Natur des religiösen Bewusstseins und ohne tiefere Kenntnis der philosophischen Probleme und der Notwendigkeit, mit welcher sie sich dem menschlichen Denken immer wieder aufdrängen, hält er den „theologischen" und „metaphysischen" Zustand für abgetan, für rückständig und durch die Entwickelung überholt. Der positive Zustand, auf den die Menschheit hinsteuert, ist gleichbedeutend mit der Herrschaft des praktisch-nüchternen Verstandes, der seine Verkörperung findet in der autoritativen Aufsichtsbehörde eines intellektuellen Papsttums. Die Einheit, die Comte vollziehen will, führt notwendig zu der Aufhebung und Austilgung wertvoller Geistesgebiete, bezw. zu ihrer einseitigen und schematischen Unterordnung unter den diskursiven Verstand. Auch wird das ganze System der Wissenschaft und Kunst bis zu einem gewissen Grade den praktischen Zwecken der Gesellschaft untergeordnet. Ganz anders Schelling, der weder ein einzelnes Wert- oder Wissensgebiet vergewaltigt noch auch bei der Darlegung seines Systems der Wissenschaften von anderen als rein spekulativen Interessen bestimmt wird. Er will die Herrschaft der Vernunft begründen, die allein imstande ist, das Allgemeine zugleich mit dem Besonderen zu erfassen. Nur die eine Seite des Wissens, das rein formale Allgemeine oder das Besondere als bloss empirische Wissenschaft, hat bisher Berücksichtigung gefunden, die Philosophie hat aber zu ihrem Gegenstande die Totalität des Wissens, die das Besondere und das Allgemeine in gleicher Weise umfasst, denn die Realität überhaupt und die Erkenntnis eines Besonderen beruht weder allein auf dem Allgemeinbegriff noch allein auf der Besonderheit[1]). Das Ganze des Wissens besteht in der innigsten Durchdringung des Allgemeinen und des Besonderen, des Rationalen und des Empirischen, beide

1) a. a. O. S. 252.

sind in den „objektiven“ Wissenschaften von einander untrennbar. Die historischen Tatsachen sind unablösbar von allgemeinen Axiomen und umgekehrt. In der obersten Wissenschaft aber ist alles eins und ursprünglich verknüpft, Natur und Gott, Wissenschaft und Kunst, Religion und Poesie [1]). In der Philosophie ist die Einheit der objektiven Wissenschaften zu suchen, welche als Zweige des einen lebendigen Baumes der Erkenntnis anzusehen sind. Die besonderen Wissenschaften sind in dem Ganzen des Wissens als organische Teile einbegriffen [2]). Schellings künstlerisch individualisierende Auffassung macht sich geltend, wenn er die Wissenschaft als einen einheitlichen Organismus betrachtet und, weit davon entfernt, eine der lebendigen Geistesbetätigungen der Menschheit ausschalten zu wollen, ihren Ort im System aufweist und ihren Zusammenhang mit der kunstvollen Gliederung des Ganzen zur Darstellung bringt. Der Erkenntniszweck, das rein theoretische Moment, ist für Schelling bei Aufstellung seines Systems allein ausschlaggebend gewesen, das praktische Interesse tritt ganz dahinter zurück.

Schelling und Comte sind historisch interessiert, beide wollen die Geschichte zum Range einer objektiven Wissenschaft erheben und bei beiden steht die Ausführung dieser Idee im unmittelbaren Zusammenhang mit dem Aufbau und der Gliederung des wissenschaftlichen Ganzen. Während aber Comte die Geschichte durch den Aufweis historischer Gesetze „wissenschaftlich“ fundieren will, ist es nach Schelling allein der lebendige Zusammenhang mit der Philosophie, der ihren Wahrheitswert verbürgt. Nach Schelling haben alle objektiven Wissenschaften ihren Lebensquell in der Philosophie, welche er als die Lehre von dem allgemeingültigen notwendigen Wissen definiert. Die Philosophie differenziert sich in die Lehre von Gott, Natur und Geschichte, denen Theologie, Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft als objektive Wissenschaften entsprechen [3]). Alle objektiven Wissenschaften bedeuten eine Synthese mit der Philosophie einerseits und mit der Geschichte anderseits. Die Theologie ist philosophische Religionsgeschichte, die Naturwissenschaft philosophische Naturgeschichte, die Geschichtswissenschaft ist philosophische Rechtsgeschichte. Bei Comte überwiegt einseitig das naturwissenschaftliche Denken, bei Schelling das historische. Comte hat die Tendenz jede Wissenschaft zu einer Naturwissenschaft zu stempeln, Schelling neigt einer

1) a. a. O. S. 279.
2) a. a. O. S. 217.
3) Die Mathematik nimmt bei Schelling eine Sonderstellung ein. a. a. O. S. 254.

historischen Universalmethode zu. Alle Wissenschaften beruhen nach ihm auf dem Entwickelungsgedanken[1]), und der stark dynamische Zug, welcher die Philosophie Schellings in all ihren verschiedenen Phasen charakterisiert, scheint diese selbst in fortwährendem Fluss zu erhalten und zu beständiger Weiterbildung zu führen.

Schellings System der Wissenschaften steht im charakteristischen Gegensatz zu Comtes „Hierarchie der Wissenschaft", die den Eindruck einer Begriffspyramide macht, welche durch einen Abstraktionsprozess entstanden ist. Das Fundament dieser Pyramide bilden die kompliziertesten und inhaltreichsten Phänomene, die soziologischen, je höher wir hinaufsteigen, um so grösser die Einfachheit und die Allgemeinheit, um so ärmer der Inhalt, bis wir schliesslich zur Mathematik als der allgemeinsten und abstraktesten, rein formalen Wissenschaft gelangen. Es tut nichts, dass diese Pyramide hinsichtlich der Bewertung der einzelnen Wissenschaften auf den Kopf gestellt wird, indem die Soziologie als die vornehmste bezeichnet wird; ihre logische Struktur tritt darum nicht weniger deutlich hervor. Wir sehen in Comtes Begriffsbildung ganz augenscheinlich die charakteristischen Eigenschaften des naturwissenschaftlichen Denkens, das auf letzte Allgemeinheiten gerichtet ist. Dagegen waltet bei Schellings enzyklopädischen Ueberlegungen die „historische" Begriffsbildung vor, welche nicht darauf ausgeht, durch einen Abstraktionsprozess zu immer höheren Stufen der Allgemeinheit aufzusteigen und die einzelnen Wissenschaften nach der Struktur ihrer Phänomene diesen Stufen der Allgemeinheit in einem Verhältnis gegenseitiger Unterordnung gleichzusetzen, sondern vielmehr die einzelnen objektiven Wissenschaften in ein Verhältnis der Koordination als integrierende Teile des wissenschaftlichen Ganzen bringt, ein Verfahren, zu dem das historische anschauliche Denken der eigentümlichen Natur seines Wesens nach notwendig hinneigen muss. So fasst denn auch Schelling das System der Wissenschaften nicht als eine Begriffspyramide, die durch die grösste Allgemeinheit gekrönt wird, sondern vielmehr als ein organisches Ganzes, das die objektiven Wissenschaften als Teile in sich enthält. Das System der Wissenschaften wird mit einem organischen Naturprodukt verglichen, mit einem Baum, dessen Zweige die objektiven Wissenschaften, deren gemeinsamer Stamm die Philosophie ist. In diesem Bilde wird auch die Vorstellung einer zwischen allen Wissenschaften bestehenden Kontinuität zum Ausdruck gebracht, welche Schellings Denken durchaus konform ist, während

1) Vgl. Eduard v. Hartmann „Schellings positive Philosophie", S. 32.

die Abgestuftheit in Comtes Klassifikation eine gewisse Gegensätzlichkeit und Diskontinuität zwischen den einzelnen Wissensgebieten hervorkehrt.

Wie hier in der Konzeption seines Systems, so bekundet sich die Schelling eigentümliche idiographische Betrachtungsweise auch in dem Bestreben, die Natur als ein Ganzes zu begreifen. Während das nomothetische Denken die Natur auflöst und in letzte Einheiten zersetzt, neben denen die Natur als Ganzes nichts mehr bedeutet oder zu einem abstrakten inhaltlosen Allgemeinbegriff verflüchtigt wird, verweilt das anschaulich historische Denken bei dem Ganzen, das dem Besonderen erst seine Bedeutung verleiht. Das Besondere soll hier aus dem Ganzen, nicht aber das Ganze aus den Besonderen begriffen werden, und das Ganze ist keine abstrakte Allgemeinheit, sondern eine Totalität, in sich bergend die Fülle des Besonderen. Die Betrachtung des Ganzen, des Allorganismus der Natur, den ein ewiges Leben erfüllt, führt nach Schelling zur Erkenntnis seiner Zweckmässigkeit. Aus ihm heraus soll begriffen werden, welcher Sinn und welche Bedeutung der Einzelerscheinung im zweckvollen System des Ganzen zukommt[1]). Die Natur ist das allumfassende Individuum oder die höchste Monade, in der alle anderen Monaden niederer Ordnung befasst und enthalten sind.

Von den beiden möglichen Grundformen logischer Begriffsbildung wird die idiographische von Schelling bevorzugt, und diese eigentümliche Denkweise macht sich selbst dort bemerkbar, wo es sich um die allgemeinsten Prinzipien des Geschehens selber handelt. Am deutlichsten ist das in jener eigenartigen Umbildung zu erkennen, die das unbewegliche System des Spinozismus durch ihn erfahren hat. Mit Recht hat man bemerkt, dass diese Umwandlung im Sinne des Entwickelungsgedankens vor sich gegangen ist. Ist doch an die Stelle der logischen Folge, nach welcher alle Dinge, wie Spinoza lehrt, aus der einen göttlichen Substanz hervorgehen, in Schellings Potenzen und Ideenlehre die Zweckbestimmtheit und die teleologische Betrachtung des Weltgeschehens getreten.

Schon ein flüchtiger Blick auf die Begriffsbildung Schellings kann uns somit belehren, dass die Geschichte für diese Kulturepoche und speziell für Schellings Denktätigkeit selber ein bedeutsames Objekt geworden ist. Jene Formen, welche die Philosophie befähigen, die historische Welt sinngemäss zu bearbeiten, erhalten eine deutlichere Ausprägung, so dass nicht nur inhaltlich, sondern auch rein formal das neue Problem in dem Denken dieser Zeit zum Ausdruck ge-

1) Vgl. Windelband, Geschichte der Philosophie, S. 490 und 91.

langt, insofern sie überall auch in der Beschäftigung mit den Problemen der Naturwissenschaft jene Formen kultiviert, die sie zur Erkenntnis der historischen Wirklichkeit befähigen. Wie Schelling diesem Problem des Historischen im einzelnen nachgegangen ist, soll im Folgenden näher ausgeführt werden.

Kapitel III.

Geschichte und Geschichtsphilosophie.

Schellings Gedanken über das Wesen des historischen Erkennens, dasjenige Gebiet der Geschichtsphilosophie, welches in der Hauptsache erst eine Errungenschaft des modernen philosophischen Denkens ist, bilden den Inhalt dieses Kapitels. Es handelt sich um die Frage nach dem Begriff der Geschichte, um ihre Stellung im Ganzen des Wissens und speziell um ihr Verhältnis zur Philosophie, Kunst und Naturwissenschaft, sowie um die Eigentümlichkeit ihrer Methode. Auch ist die Geschichte gegen die Geschichtsphilosophie abzugrenzen, soweit das nach Schellings Lehre vollkommen durchführbar ist, denn die Begriffe Geschichte und Geschichtsphilosophie sind zu jener Zeit noch weniger klar und eindeutig voneinander geschieden wie die Begriffe Naturwissenschaft und Naturphilosophie. Im allgemeinen ist für Schelling der Begriff der Wissenschaft unmittelbar mit dem Gedanken einer philosophischen Betrachtungsweise verknüpft und Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie daher in der Hauptsache identisch; denn ohne Philosophie ist keine positive objektive Wissenschaft möglich. Die Philosophie allein vermag durch ihre Konstruktion den empirischen Disziplinen eine apriorische Basis zu sichern. Wissenschaftlich wertvoll ist in dem historischen Prozess nur dasjenige, was in unmittelbarer Beziehung steht zu dem Realwerden einer Idee, eines absoluten Wertes, wie Recht, Kunst, Religion u. s. w. Geschichte ist also für Schelling im wesentlichen gleichbedeutend mit der Entwicklung absoluter Kulturwerte, die das Thema der Universalgeschichte bilden und erst die Lösung dieses Problems kann den Charakter der Geschichtsphilosophie Schellings vollkommen deutlich werden lassen. Das Problem der Universalgeschichte ist aber auf das engste mit den letzten Voraussetzungen der Metaphysik Schellings verknüpft, die in der Hauptsache nur noch ein historisches Interesse besitzt und für das philosophische Leben unserer Zeit nur von verhältnismässig geringer Bedeutung ist. Wir wollen

daher von dem speziell Metaphysischen in der Geschichtsphilosophie Schellings möglichst zu abstrahieren suchen, indem wir uns die Behauptung Rickerts zu eigen machen, dass die grosse Leistung des deutschen Idealismus auf dem Gebiete der geschichtsphilosophischen Spekulation durch das metaphysische Moment nicht wesentlich gefördert ist, ja häufig sogar in einem gewissen Gegensatz zu dieser Metaphysik sich durchgesetzt hat.

Diese Ueberlegung veranlasst uns, nicht von der Metaphysik Schellings auszugehen, um von hier aus das Problem der Geschichtsphilosophie aufzurollen, sondern vielmehr den Versuch zu machen, ihren bleibenden und dauernden Gehalt aus den metaphysischen Verschlingungen möglichst herauszulösen. Auch beginnen wir nicht mit der Universalgeschichte, deren Kenntnis die Erforschung der Prinzipien des historischen Geschehens bereits voraussetzt, jener letzten Wertungen, deren Realisierung die Universalgeschichte zu ihrem Gegenstande hat. Eine Untersuchung dieser Wertungen hat der Entwickelung des universalhistorischen Problems notwendig vorauszugehen. Um die Prinzipien des historischen Lebens entwickeln zu können, muss aber der Begriff der Geschichte selber geklärt sein, mit dessen Analyse der Erkenntnistheoretiker daher unbedingt zu beginnen hat; sein Weg ist dem des Metaphysikers gerade entgegengesetzt. Es handelt sich in erster Linie darum den Begriff der Geschichte, das Wesen des historischen Erkennens und seinen besonderen Erkenntniszweck klarzustellen, um von hier aus zu dem Problem der Werte und endlich zur Universalgeschichte fortzuschreiten. Wir machen von diesem Gedankengang Gebrauch, wie ihn Rickert in seinem Programm der Geschichtsphilosophie festgelegt hat[1]), weil wir glauben, so am besten zeigen zu können, in welcher Richtung die Bedeutung Schellings für die Probleme der modernen Geschichtsphilosophie liegt.

Wir brauchen zu diesem Zweck nicht weiter auf die Frage einzugehen, ob mit der Vollendung der Geschichtslogik, mit der Erforschung und kritischen Begründung des Wertsystems, sowie endlich mit der Auflösung des universalhistorischen Problems alles das geleistet ist, was die Geschichte bedarf, um den Rang einer Wissenschaft für sich in Anspruch nehmen zu können, ob nicht vielmehr die Eigenart der historischen Methode und die besonderen Voraussetzungen der historischen Urteilsbildung noch eine Ergänzung der kritischen Grundlage nach anderer Richtung hin erforderlich macht. Diese Fragen können hier billiger Weise aus dem

---

1) Heinrich Rickert, Geschichtsphilosophie. Festschrift für Kuno Fischer, Bd. II, S. 53—56.

Spiele bleiben, da sie Schellings geschichtsphilosophische Gedankengänge niemals berührt haben. Es kann sich bei Schelling, als dem ausgesprochenen Metaphysiker, niemals um erkenntnistheoretische Begründung der historischen Wissenschaften handeln, wohl aber besitzt er Sinn und Verständnis für das Wesen des historischen Prozesses, für die Struktur der Werte, sowie für das Problem der Universalgeschichte.

Auch Schellings Geschichtsphilosophie hat zur Erkenntnis der eigentümlichen Struktur der empirischen Geschichtswissenschaft, die das philosophische Denken unserer Zeit so sehr beschäftigt, einige wertvolle Richtpunkte gegeben, und mehr kann man von ihr bei der Jugendlichkeit der damaligen historischen Wissenschaft nicht erwarten, denn es ist notwendig, dass eine Wissenschaft erst eine gewisse Höhe der Ausbildung erreicht hat, bevor ihre eigentümliche Natur sich dem Blicke des Philosophen in vollkommener Deutlichkeit enthüllt. Schellings Bedeutsamkeit für die Geschichtsphilosophie liegt darin, dass er, wie kein anderer von ihrem Erkenntniswert durchdrungen, sein Bestreben darauf richtete, die als „blos empirisch“ geringgeschätzte historische Wissenschaft zu einer positiven, objektiven Wissenschaft, zu voller Gleichstellung mit den exakten Wissenschaften zu erheben.

Wir wollen nunmehr versuchen, an der Hand Schellingscher Gedankengänge den Begriff der Geschichte festzulegen, der nach den verschiedensten Seiten schillert, so dass es nicht ganz leicht ist, eine Bestimmung zu finden, die etwa das Reich der Geschichte von dem Reich der Natur eindeutig abzugrenzen vermöchte, wie man etwa früher zwischen Geist und Natur und dementsprechend zwischen Geistes- und Naturwissenschaften zu unterscheiden pflegte und neuerdings zwischen Kultur und Natur und dementsprechend zwischen Naturwissenschaften und Kulturwissenschaften unter Berücksichtigung ihrer besonderen Aufgabe und Methode unterscheidet. Die Definition und die kritische Sonderung ist die schwächste Seite der Romantik. Der Aehnlichkeit zweier Begriffsschattierungen zu Liebe wird ein Terminus oft in höchst willkürlicher Weise erweitert. Wir gewinnen den Eindruck, als ob es häufig nicht die Uebereinstimmung wesentlicher und charakteristischer Merkmale zweier Begriffe sei, die den Romantiker dazu veranlasst, ihre Aehnlichkeit zu konstatieren und diese in eine Einheit zu setzen. Er lässt vielmehr manchmal die in den Worten niedergelegten Gedankengebilde und Gefühlstöne vibrieren und findet Analogien auf Grund von Assoziationen, die den Merkmalen, welche das Wesen des Begriffes konstituieren, häufig fern liegen. Mit ausserordentlicher Feinheit wird eine entfernte Analogie herausgefühlt und gefunden und um eines oft schwer erkenn-

baren Merkmales willen die Bedeutung eines Begriffes auf einen anderen übertragen. Und doch sind diese Ineinsetzungen, die der Romantiker vornimmt, in der Regel bedeutungsvoller als das Produkt eines poetischen Vergleiches, da das systematische Denken an ihnen unverkennbaren Anteil nimmt. Es würde gewiss nicht uninteressant sein, diese eigenartige Begriffsbildung der Romantiker einmal einer näheren Untersuchung zu unterziehen. In dem Beweis- und Schlussverfahren führt allerdings die Vieldeutigkeit nicht genügend festgelegter und häufig mit verschiedenem Sinn und wechselnder Bedeutung gebrauchter Begriffe zu den bedenklichsten Konsequenzen. Es handelt sich nicht wie in der Terminologie Kants um gewisse Nachlässigkeiten, die gelegentlich dazu führen, denselben Terminus in verschiedener Bedeutung zu gebrauchen, ein Verfahren, das manchmal zu raten gibt, welchen Sinn der Philosoph an der betreffenden Stelle mit dem Begriff verbindet, bei richtiger Interpretation aber niemals zu Zweideutigkeiten führen kann oder gar den grossen Gang der kritischen Methode in trügerische Fehlschlüsse verwickelt, sondern um bewusste Absichtlichkeit, die der Anschauung der Romantik entquillt, dass dem Gleichklang der Worte auch ein synonymer Inhalt entsprechen müsse, eine Vorstellung, die durch das dialektische Streben, Widerspruchsvolles zu vereinigen, genährt wurde.

Dazu kommt, dass die philosophischen Begriffe Schellings infolge der fortgesetzten, ihm selber nicht deutlich bewussten Weiterbildung seiner Lehre und des Bestrebens, die verschiedenen Richtungen eines Leibniz, Spinoza, Kant in sich zu verbinden, häufig einen gewissen Doppelsinn, eine Zweideutigkeit besitzen, welche darauf zurückzuführen ist, dass ein ursprünglicher Antagonismus nicht völlig beseitigt wurde. Das gilt z. B., wie Eduard v. Hartmann gezeigt hat[1]), von dem Naturbegriff Schellings, insofern er darunter einerseits nach dem Vorbild Kants das Phänomenale als Vorstellungsinhalt des Bewusstseins, anderseits unter dem Einfluss von Leibniz das Heer der schlafenden und träumenden Monaden und endlich in Anlehnung an Spinoza den Ideenkosmos verstanden wissen will. Naturbegriff 1 und 2, die bei Schelling ungeschieden nebeneinander stehen, bedeuten etwas wesentlich Verschiedenes, denn nach 1 existiert Natur nur als Bewusstseinsinhalt, als gesetzt durch das Ich, als das Dasein der Dinge sofern es nach den allgemeinen Gesetzen des Bewusstseins bestimmt ist; das Bewusstsein ist nach dieser Vorstellung unbedingt das erste und nichts ist von ihm durch die Natur gesetzt, während Naturbegriff 2, wie ihn Schelling

1) Eduard v. Hartmann, Schellings philosoph. System, S. 137—156.

gefasst hat, eine Vorgeschichte des Geistes behauptet und das Unbewusste als das genetische Prius betrachtet[1]). Naturbegriff 2 und 3 sind an Umfang verschieden, denn 2 versteht unter Natur nur das Unbewusste, während 3 unter Natur das Absolute verstanden wissen will, die Identität des Subjektiven und Objektiven, die Einheit des Bewussten und Unbewussten. Mit dem realen Prinzip an sich ist der Begriff der Natur nicht gleichzusetzen, denn er nimmt, wenn wir ihn als das Unbewusste fassen, ebensowohl an dem realen wie an dem idealen Prinzip teil; wohl aber stellt die Natur in der Welt der Erscheinung die reale Einheit dar im Gegensatz zur Geschichte, welche die ideale Einheit bildet.

Als das Unbewusste, als die reale Einheit der Dinge lässt sich der Begriff der Natur am besten der Geschichte gegenüberstellen. Eine Konfrontierung von Natur und Geist verbietet der ganze Charakter der Identitätslehre. Das Physische ist die Vorstufe des Psychischen, zwischen beiden besteht keine Wesensverschiedenheit, sie unterscheiden sich nur dadurch, dass in dem Physischen das reale Prinzip, im Psychischen das ideale überwiegend gesetzt ist. Als das Unbewusste wird der Begriff der Natur auch für die Geschichtsphilosophie fruchtbar gemacht, denn den real überwiegenden Endlichkeitsfaktor erkennt Schelling auf dem Gebiete der Geschichte als das Prinzip der antiken Welt wieder. Die Antike ist Natur, weil das Griechentum, an das Schelling in erster Linie denkt, das Natürliche, Sinnliche nicht zur Wesenlosigkeit herabdrückte und als ein feindliches Prinzip bekämpfte wie das Christentum, da ja die Natur den Griechen selber göttlich und ihre Götter nicht ausser- und übernatürlich waren[2]). Griechentum ist Natur, weil sein höchstes Prinzip im Denken und im Dichten, sowie in allem künstlerischen Schaffen das Massvolle und Begrenzte ist, das Endliche, im Gegensatz zum Unendlichen[3]). Griechentum ist Natur, weil es die ungeteilte Geschlossenheit einer einheitlichen Bewusstseinwelt in sich trägt, noch nicht getrennt durch die Antinomie zwischen Sein und Sollen, Natur, weil es naiv ist im Gegensatz zu der sentimentalen modernen Welt[4]). Mit dem Begriff der Natur verbindet sich ferner unmittelbar der Begriff der Notwendigkeit als das Wesen des Naturgesetzes, und auch dieser wird für die Antike fruchtbar;

1) Fichte hat den Widerspruch zwischen dem Naturbegriff der Transzendentalphilosophie und der Naturphilosophie richtig erkannt, wenn er behauptet, dass die letztere eine Fiktion begeht, indem sie vom Bewusstsein abstrahiert und die Natur sich selbst konstruieren lässt. Vgl. Fichte und Schellings philosophischer Briefwechsel, S. 54.

2) Schelling, Werke I, Bd. V, S. 289.

3) a. a. O. S. 288.

4) a. a. O. S. 470 ff.

denn der griechische Genius schafft mit Notwendigkeit wie die Natur, was Kant bereits in der Kritik der Urteilskraft von dem Genius im allgemeinen und Schiller in „naiver und sentimentalischer Dichtung“ von dem antiken Dichter im besonderen behauptet hatte. Schelling hat durch diese Ineinsetzung des Griechentums mit der Natur einen wichtigen Einteilungsfaktor für die Gliederung des historischen Prozesses gewonnen.

Der Begriff der Geschichte oder des Historischen ist in der Zeit der Romantik sehr vieldeutig, da er einerseits noch in dem allgemeinen Sinn von empirisch gebraucht wird, anderseits sich seine Bedeutung schon in verschiedener Richtung spezialisiert hat, indem das Eigentümliche des Historischen im Sinne des geschichtlichen Lebens mehr und mehr erkannt wird. Das Historische gilt als das Besondere, Individuelle, Konkrete gegenüber dem Abstrakten und Allgemeinen. Mit besonderem Nachdruck wird diejenige Seite des Empirischen hervorgekehrt, die zur historischen Betrachtung einladet.

Den einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen verleiht das Historische ihren Spezialcharakter. Alle positiven Wissenschaften sind im Gegensatz zu der einen absoluten Wissenschaft, der Identitätsphilosophie „historisch“, da sie das Besondere unterschiedlich in sich enthalten und jene beiden Faktoren, die in der absoluten Wissenschaft als identisch betrachtet werden, in ihrer Differenzierung zum Gegenstande haben. In diesem Zusammenhang ist historisch in erster Linie gleichbedeutend mit dem inhaltlich Bestimmten, Empirischen, das die reale Seite der objektiven Wissenschaften bildet und als ihr notwendig integrierender Teil betrachtet werden muss. Dass Schelling die Bezeichnung „historisch“ zunächst in der traditionellen Form übernimmt, erhellt daraus, dass er von der gewöhnlichen Einteilung der Erkenntnis in die rationale und die historische spricht, „von denen jene mit der Erkenntnis der Gründe verbunden, diese eine blosse Wissenschaft des Faktums sein soll“.

Schellings gesundes wissenschaftliches Urteil empört sich gegen die Behauptung der reinen Faktizität der historischen Wissenschaften, auf der nach der Meinung der Rationalisten ihr geringer Erkenntniswert beruhen soll. Er verwahrt sich gegen eine zweifache irrige Meinung, nämlich einerseits gegen diejenigen, welche behaupten, dass das Allgemeine allein Erkenntniswert besitze, und anderseits gegen den Empirismus, der nur die Fakten, nur das Besondere gelten lässt. Für ihn gehört das Besondere ebensowohl zum Wesen der Erkenntnis wie das Allgemeine. Die Bedeutung der Geschichte aber liegt darin, dass sie als das Konkrete die ideelle absolute

Wissenschaft wirklich, reell, objektiv macht[1]). Das historische Element ist das Wirklichkeitsmoment, ohne das alles Wissen in absoluter Idealität verbliebe.

Die Objektivierung des Wissens in den positiven Wissenschaften bedeutet aber auch zugleich seine zeitliche Auseinanderlegung, das Eingehen in die historische Kategorie der Entwickelung, die von Schelling mit dem Begriff der Geschichte unlöslich verbunden wird. Diese Begriffsbestimmung wird nicht ohne Bedeutung gewesen sein in einer Zeit, da die Erkenntnis ihres genetischen Charakters erst völlig zum Durchbruch gelangte[2]). Nach Schelling ist Geschichte Entwickelung, zunächst ganz allgemein, ohne den Gedanken an die speziell historischen Wissenschaften. Alles Genetische ist Geschichte, deswegen fällt auch die Erhebung des Geistes aus dem Unbewussten zum Bewussten, die Genesis des werdenden Ichs unter den Begriff der Geschichte. Die Genesis des Ichs ist die Geschichte des Selbstbewusstseins.

Anderseits vermag Schelling zwischen historisch als empirisch und historisch im Sinne von genetisch nicht deutlich zu unterscheiden. Ja es liegt ihm augenscheinlich daran den Gegensatz zwischen historischer und experimenteller Methode zu verdecken. Die Vorgänge beim Experimentieren werden mit den historischen Vorgängen und ihrer Beobachtung verglichen, und zwar sucht Schelling charakteristischer Weise den Vorgang beim Experimentieren auf den sprachlichen Ausdruck einer historischen Beobachtung zu bringen. Alle Experimentalwissenschaften besitzen nach Schelling eine „historische Seite“. Die Geschichte im engeren Sinn hat es mit Handlungen zu tun, dieses Handelnde ist in den Naturwissenschaften die Natur. Die experimentellen Naturwissenschaften bestimmen die Natur zum Handeln. Durch künstliche Isolierung chemischer Elemente wird etwa die Natur veranlasst eine Verbindung zu vollziehen. So haben wir eine veranlasste Begebenheit, eine Handlung der Natur, die durch einen Zeugen, den Experimentator beobachtet wird[3]). Die Zweideutigkeit des Wortes „historisch“ das einerseits empirisch, anderseits historisch im engeren Sinne mit der Hervorkehrung des genetischen Moments bedeutet, lässt es unbestimmt, wie weit die Analogie zwischen der historischen Seite der Experimentalwischaften und der Methode der spezifisch historischen Wissenschaften gehen soll. Schelling konnte es wohl nicht entgehen, dass die isolierten Vorgänge, die der Experimentator beobachtet, niemals zu ihrer Erklärung in einen genetischen Zusammenhang gebracht, sondern

1) Schelling, Werke I, Bd. V, S. 280.
2) Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode, S. 17 ff.
3) Schelling, Werke I, Bd. V, S. 285.

vielmehr in exemplarischer Isoliertheit irgend welchen hypothetischen Urteilen von empirischer Allgemeingültigkeit subordiniert werden. Die beiden Vorgänge selber sind ferner in ihrer Individualität so verschiedenartig, dass Schelling schon durch die Berücksichtigung ihrer Struktur auf die prinzipielle Verschiedenheit dieser ganzen Betrachtungsweise hätte geführt werden müssen. Vielleicht hat jene andere Betrachtungsweise der Natur hineingespielt, die Schelling als Naturgeschichte bezeichnet und die von ihm sowohl im System des transzendentalen Idealismus wie auch in der Methode des akademischen Studiums erörtert wird.

In dieser Idee einer Naturgeschichte steckt der Gedanke einer entwickelungsgeschichtlichen Betrachtung alles Naturgeschehens. Die Analogie zur Kulturgeschichte wird in der Bestimmung hervorgekehrt, dass es ihre Aufgabe sei, die Natur selbst in ihrer produktiven Tätigkeit, also als handelnd darzustellen, während es die beschreibende Naturwissenschaft mit den Objekten der Natur zu tun hat[1]). Schelling hat sich die Geologie in ihrer höchsten Ausbildung als das Ganze der Naturgeschichte gedacht, für welche die Erde nur Mittel und Ausgangspunkt sein soll. Ihre Aufgabe ist es die Produkte der Erde in ihrem ganzen Umfange aus der Entwickelungsgeschichte der Erde heraus zu begreifen und die Genesis aller in historischer Stetigkeit und Wechselwirkung darzutun[2]). Eine naturwissenschaftliche Betrachtungsweise, die darauf ausginge, die letzten Gründe der Wirklichkeit zu erkennen, wird von Schelling als dreiste Anmassung der empirischen Wissenschaft bezeichnet. An ihre Stelle tritt die philosophisch-teleologische Betrachtungsweise der Naturphilosophie. Die Zurückweisung der Naturwissenschaft in ihre Grenzen, ihre Beschränkung auf das Gebiet der Erfahrung und die Behauptung, dass es nicht Sache der empirischen Naturwissenschaft sei, den letzten Zusammenhängen des Geschehens nachzugehen, entspringt der richtigen Einsicht, dass eine Naturwissenschaft, die diesen Zweck verfolgt, notwendig Metaphysik wird und zwar in der Regel eine recht einseitige die lediglich unter der Berücksichtigung der naturwissenschaftlichen Phänomene eine Weltanschauung zu begründen sucht.

Die Kulturgeschichte ist im Gegensatz zur Naturgeschichte das Reich der menschlichen Willenshandlungen, der zwecksetzenden Tätigkeit der Individuen, das Reich des Bewussten im Gegensatz zur Natur als dem Reich des Unbewussten. Bei der Bedeutung der grossen sittlichen Handlung für die Wertverwirklichung im historischen Prozess, wird

1) a. a. O. Bd. III, S. 588.
2) a. a. O. Bd. V, S. 329—30.

die Geschichte von Schelling auch ganz im Sinne Kants als moralisches Reich bezeichnet[1]).

Die Geschichte ist die ideale Einheit gegenüber der realen Einheit der Natur, das Reich der Wertrealisierung oder Offenbarung, wobei Schelling das Gebiet der Geschichte auf die Verwirklichung des religiösen, sittlichen und rechtlichen Wertes zunächst beschränken möchte. In dem Ganzen des historischen Prozesses bedeutet das Christentum im Gegensatz zum Griechentum das historische Prinzip. Christentum ist Geschichte, weil es das Spirituelle im Gegensatz zum Natürlichen und Sinnlichen ist, weil die Gottheit im Christentum aufgehört hat, sich in der Natur zu offenbaren und nur noch in der Geschichte erkennbar ist[2]). Christentum ist Geschichte, weil sein höchstes Prinzip das Unendliche ist im Gegensatz zum Endlichen, das Schrankenlose im Gegensatz zum Begrenzten. Christentum ist Geschichte, weil es Handeln und Herstellung einer völligen Einheit bedeutet, weil sein Denken von der Kategorie des Werdens beherrscht zu sein scheint, wie das antike von der Kategorie des Seins, weil es den Gedanken der Offenbarung vertritt, der nur in einem historischen Ganzen realisiert werden kann. Christentum ist Geschichte, weil in ihm die grosse Antinomie des Bewusstseins, der Gegensatz von Sein und Sollen zur völligen Klarheit herausgearbeitet ist, die grosse Antinomie, die den historischen Prozess beherrscht und deren Bewusstsein aller modernen Dichtung den Charakter des Geteiltseins und des Sentimentalen aufdrückt, als Ausdruck der Sehnsucht nach einer verlorenen Einheit. Endlich begründet das Christentum das Reich der Freiheit in der Geschichte, es ist seinem innersten Geiste nach im höchsten Masse historisch[3]). Damit hat Schelling als erster den grundlegenden Unterschied zwischen griechischer und christlicher Weltanschauung zum klaren Ausdruck gebracht. Während das Christentum die Idee einer einmalig fortschreitenden Entwickelung vertritt und auf den Fortgang des Menschengeschlechtes in seiner Ganzheit blickt, indem es Menschentum als Einheit begreift und den Sinn des historischen Prozesses in der Erlösung von einer gemeinsamen Schuld erkennt, sieht das Griechentum in dem Fluss der Erscheinungen nur den ewigen Rhythmus des Geschehens, nicht geradlinig, sondern kreisförmig, eine gleichmässige, gesetzlich geregelte Wiederkehr derselben Phänomene. Damit hängt dann im Christentum die höhere Bewertung des Handelns, der Tätigkeit, des Geschehens, die Ausbildung des Persönlichkeitsbegriffes, der notwendige Uebergang zum

1) a. a. O. S. 287.
2) a. a. O. S. 289.
3) a. a. O. S. 288 und 453—55.

Voluntarismus zusammen gegenüber dem Ideal der Ruhe und der reinen θεωρία, wie es von dem griechischen Intellektualismus vertreten wird. Wenn Schelling endlich behauptet, dass das Prinzip des Christentums das Unendliche und Unbegrenzte, das des Griechentums aber das Endliche und Begrenzte sei, so hat er die verschiedene Bewertung des Unendlichen im griechischen und christlichen Denken richtig herausgefühlt.

Vor allem ist es wohl das Masshalten in den künstlerischen Formen, welches die griechische Kunst auszeichnet, was Schelling zur Aufstellung dieses Gegensatzes veranlasst hat [1]), aber auch die Bewertung des Endlichen und Begrenzten vor dem Unendlichen und Unbegrenzten in der griechischen Philosophie wird ihm nicht entgangen sein. Das Griechentum ist nach Schellings metaphysischen Formulierung Einbildung des Unendlichen in das Endliche, d. h. reine Begrenzung und in sich geschlossene Einheit, während das Christentum Einbildung des Endlichen in das Unendliche darstellt und gegenüber der Antike Mangel an Geschlossenheit und sehnsüchtiges Weiterstreben bedeutet.

Die Frage nach dem Objekt der Geschichte wurde im Jahre 1800 in einem Brief von Fichte an Schelling vom 2. August aufgeworfen [2]). Fichte bittet hier Schelling um die Grundzüge zu einer Philosophie der Geschichte. Diese soll jedoch nicht blos transzendental deduzierend, sondern von praktischer Anwendbarkeit sein. Sie soll fragen, was ist wirkliches Faktum, um, wie Fichte sich ausdrückt, die faden Konjekturalhistorien abzuhalten, sie soll feststellen, welche von den wirklichen Fakten in ein System der Menschengeschichte, Staatengeschichte usw. hineingehören. Fichte hat dieses Ansuchen an Schelling zu einer Zeit gestellt, als das System des transzendentalen Idealismus bereits geschrieben, aber von Fichte noch nicht gelesen war [3]). Auf diese Fragen hatte Schelling im System des transzendentalen Idealismus bereits teilweise geantwortet. Den Stoff der Menschheitsgeschichte, die wir in der neueren Terminologie als Kulturgeschichte bezeichnen, bilden die Willenshandlungen des Menschen. Naturbegebenheiten verdanken ihren historischen Charakter bloss dem Einfluss, den sie auf menschliche

---

1) Schiller in den Aufsätzen „Ueber naive und sentimentalische Dichtung“ formulierte den Gegensatz zwischen dem antiken und modernen Künstler dahin, dass jener durch die Kunst der Begrenzung, dieser durch die Kunst des Unendlichen mächtig sei.

2) Fichtes und Schellings philosoph. Briefwechsel, S. 30.

3) Vgl. Fichtes und Schellings philosoph. Briefwechsel, S. 28. Schellings Brief vom 14. Mai, S. 51. Schellings Brief vom 31. Oktober S. 53 und Fichtes Rezension des Systems vom 15. November 1800.

Handlungen ausgeübt haben[1]). „Menschliche Willenshandlungen“ sind von Schelling im emphatischen Sinne gemeint, wie es der ganzen Anschauung dieser Zeit entsprach, nur die Leistungen der grossen Persönlichkeiten als das Objekt der Geschichte zu betrachten, nicht aber die mühsame Ameisentätigkeit der Masse in der weitverzweigten Kulturbetätigung der Individuen. Handlung im emphatischen Sinne als wertvolle Kulturleistung der Persönlichkeiten begrenzt allerdings den Stoff der Geschichte zu sehr, wie auf der anderen Seite Handlung im vollsten Umfange des Begriffes eine zu allgemeine Bestimmung bildet, um den Stoff der Geschichte genügend charakterisieren zu können, da die Zahl der Handlungen, die unhistorisch sind, ausserordentlich gross ist. Wichtig ist, dass von Schelling der für die Geschichte massgebende anthropozentrische Standpunkt deutlich hervorgehoben wird, indem er die historische Bedeutsamkeit irgend welcher Naturereignisse von ihrer Beziehung zu menschlichen Willenshandlungen abhängig macht.

Eine grosse Menge von Begebenheiten und der grösste Teil der Menschen eines jeden Zeitalters gehören ferner nach Schelling nicht in das Gebiet der Geschichte. So wenig es zum Andenken der Nachwelt genug ist, sich als physische Ursache durch physische Wirkungen zu verewigen, so wenig lässt sich auch eine Existenz in der Geschichte dadurch erwerben, dass man bloss intellektuelles Produkt oder blosses Mittelglied ist, durch welches als ein blosses Medium die in der Vergangenheit erworbene Kultur auf die Nachwelt übergeht, ohne dass man selbst Ursache einer neuen Zukunft wäre[2]). Diese Ausführungen bestätigen, dass Schelling nicht alle Willenshandlungen als historisch gelten lässt, sondern nur eine gewisse Auslese. Rein physische Leistungen werden ausgeschlossen und ebenso alle diejenigen Betätigungen, welche sich darauf beschränken, die von der Vergangenheit überkommenen geistigen Güter der Nachwelt zu überliefern. Die historische Persönlichkeit muss selbst Ursache einer neuen Zukunft sein, d. h. sie muss selber etwas Neues hervorbringen, sie muss schöpferisch tätig sein. Schelling hat richtig erkannt, dass es eine grosse Zahl von Begebenheiten gibt, die für die Geschichte vollkommen gleichgültig sind, dass also die historischen Begebenheiten eine Auswahl aus einer Mannigfaltigkeit bedeuten. Interessant ist die Bemerkung, dass der grösste Teil der Menschen nicht in die Geschichte gehört. An ihr Eingehen in die Historie in der Form von Massenbewegungen und Massenleistungen hat Schelling offenbar nicht gedacht, er denkt vielmehr nur an

---

1) Schelling, Werke I, Bd. III, S. 588.
2) Schelling, a. a. O. S. 591.

diejenigen, deren Einzelleistung für die Menschheit einen so hohen Wert repräsentiert, dass ihr Name zum ehrenvollen Gedächtnis für alle Zeiten in dem Heiligtum der Geschichte aufbewahrt wird.

Eine negative Bestimmung des historischen Stoffes gibt Schelling ferner, wenn er behauptet, dass alles, was nach einer erkannten Regel geschieht, und periodisch wiederkehrt oder überhaupt ein Erfolg, der sich a priori berechnen lässt, nicht Gegenstand der Geschichte sei. Der periodische Ablauf der Jahreszeiten, die gesetzmässige Bewegung der Himmelskörper sind an und für sich niemals ein Gegenstand der historischen Betrachtung. Die Vorgänge der physischen Bewegungen in der Gesetzmässigkeit ihrer Wiederkehr scheiden aus der Geschichte aus. Fehlt ihnen doch auch das Merkmal des Neuen, Einmaligen, das für Schelling wie für Fichte ein eigentümliches Kennzeichen des Historischen bildet.

An Behandlungsarten der Geschichte müssen wir in erster Linie zwischen philosophischer und nicht philosophischer Betrachtungsweise unterscheiden, zwischen Geschichte und Geschichtsphilosophie. Die Geschichtsphilosophie gliedert sich 1. in die philosophische Rechtsgeschichte oder Staatengeschichte, die Schelling selber gern als die Geschichte im engeren Sinne des Wortes bezeichnet[1]) und 2. in die philosophische Religionsgeschichte. Als dritte philosophische Betrachtungsweise der Geschichte rechnen wir die philosophische Kunstgeschichte, welche die Entwickelung des ästhetischen Wertes zu ihrem Gegenstand hat. Für Schelling fällt das Objektivwerden des Kunstwertes zunächst ausserhalb des Begriffes der Geschichte, die er noch in der Methode des akademischen Studiums, ganz deutlich aber in der Philosophie der Kunst, auf das Gebiet der Religion, der Moral und des Rechts beschränkt wissen will. An nicht philosophischen Betrachtungsweisen muss zwischen der künstlerischen und der empirischen unterschieden werden. Die erstere nennt Schelling „historische Kunst“, die zweite zerfällt in die bloss registrierende und in die pragmatische Geschichte.

Wir betrachten zuerst die nicht-philosophische Behandlungsweise der Geschichte. Die nur registrierende Tätigkeit des Chronisten wird nicht ausdrücklich als besondere Erkenntnisart hervorgehoben. Schelling spricht bei der Einteilung der empirischen Geschichte nur davon, dass diese zwei Seiten habe, nämlich 1. die reine Aufnahme und Ausmittelung des Geschehenen, welches Sache des Geschichtsforschers ist, der von dem Historiker nur die eine Seite

1) a. a. O. Bd. V, S. 307.

repräsentiert und 2. die Verknüpfung der Begebenheiten nach einem subjektiven Zweck[1]). Danach handelt es sich also zunächst nur um eine Aufteilung des Gebietes der historischen Methode, nicht aber um eine verschiedene historische Betrachtungsweise. Beide bilden vielmehr eine Einheit und gehören gemeinsam zu der Tätigkeit des Historikers, der sowohl die Tatsachen festzustellen bezw. sie nachzuprüfen, als auch sie nach einem leitenden Gesichtspunkt zu verknüpfen hat. Die Tätigkeit des Chronisten der mittelalterlichen Zeit beschränkt sich allerdings in der Hauptsache auf die Ausmittelung und Fixierung der Tatsachen. Dieser Tätigkeit des Chronisten wird nun von Schelling mit Recht eine hohe Bedeutung beigemessen und das Quellenstudium von ihm angelegentlich empfohlen[2]), denn in den von den Chronisten niedergelegten historischen Urteilen, die wenigstens zum Teil auf unmittelbare Anschauung zurückgehen, beruht trotz aller Schwierigkeit, welche die Prüfung ihres Wertes im einzelnen mit sich bringt, doch die einzig gesicherte Basis zum Aufbau der historischen Wissenschaft. Für den Philosophen ist nach Schellings Meinung die Kenntnis dieser Chroniken wohl nicht erforderlich, um den Gang des historischen Prozesses in seinen allgemeinsten Zügen zu entwerfen, aber er ist weit davon entfernt, ihre hohe Bedeutung für die Geschichtswissenschaft zu verkennen.

Mit Recht bekämpft dagegen Schelling den Anspruch der pragmatischen Geschichtsschreibung als die höchste Form der historischen Darstellung zu gelten. Die Gesichtspunkte, welche die pragmatische Geschichtsschreibung zum Zweck dieser Wissenschaft erhebt, liegen ihrem ursprünglichen Wesen durchaus fern, die Geschichte soll als Wissenschaft nicht zum Instrument der moralischen Belehrung werden. Sie mag wohl unter Umständen erziehen, erbauen, belehren können, aber dieser Effekt, den sie bisweilen hervorrufen kann, darf niemals mit ihrem Erkenntniszweck verwechselt werden. Wenn die Geschichtsschreibung nach willkürlichen, subjektiven Gesichtspunkten die Tatsachen ordnet, so hat sie ihr wahres Ziel aus den Augen verloren.

Einen Mangel der pragmatischen Geschichtsschreibung bedeutet es fernerhin, dass sie die Begebenheiten durch ihre blosse Verknüpfung nach empirischer Notwendigkeit zu erklären sucht, während die referierende Geschichtsschreibung auf alle Verknüpfung verzichtet und die Tatsachen in ihrer Gegebenheit als zufällig hinstellt. Weder das eine noch das andere Verfahren vermag dem Wesen der Geschichte gerecht zu werden. Indem Schelling die bloss empirische

1) a. a. O. S. 307.
2) a. a. O. S. 311.

Verknüpfung tadelt, wendet er sich vor allem gegen jenen seichten Psychologismus in der Geschichte, der da glaubt, die grossen Taten und Charaktere der vergangenen Zeit als das natürliche Resultat einiger ganz begreiflicher Motive erklären zu können[1]). Schelling vertritt demgegenüber augenscheinlich die Ansicht, dass die grossen Persönlichkeiten für das Ganze des historischen Prozesses etwas zu bedeuten haben und dass die Taten, die sie vollbringen, gleichsam als Werkzeuge einer höheren Notwendigkeit, den Prozess des historischen Geschehens in ganz bestimmte Bahnen lenken. Wir bemerken hier auch den ästhetischen Widerwillen des Romantikers gegen die psychologische Analyse grosser historischer Persönlichkeiten, dem die richtige Erkenntnis zugesellt ist, dass die Schlüsse von den Taten auf die Motive äusserst problematisch sind und dass es fast ein Ding der Unmöglichkeit zu sein scheint, den Weg in das Mysterium der Wertindividualität zu finden. Lebhafter Widerwillen und tiefe Entrüstung ergreift aber Schelling, wenn er sieht, dass die beschränkte Anschauung der Autoren sie vielfach dazu führt, die historischen Begebenheiten nach einem niedrigen und gemeinen Masstab zu ordnen und so den erhabenen Stoff der Geschichte zu entweihen. „Und doch ist unter dem Heiligsten nichts, das heiliger wäre als die Geschichte, dieser grosse Spiegel des Weltgeistes, dieses ewige Gedicht des göttlichen Verstandes: nichts das weniger die Berührung unreiner Hände vertrüge“. Ein grosser freier Gesichtskreis ist erforderlich, um den historischen Ereignissen gerecht werden zu können. Engherzigkeit und Beschränktheit soll sich niemals an der Geschichte versuchen und die Grösse des Gegenstandes durch kleinliche, subjektive Interessen entweihen. Die pragmatische Geschichtsschreibung kann den Zweck dieser Wissenschaft nicht erfüllen, weil sie in erster Linie praktische Interessen verfolgt, und nicht den reinen Zweck des Erkennens unverwandt im Auge hat. Durchaus berechtigt ist der Einwurf, den Schelling gegen die subjektiven Zwecke erhebt, auf welche historische Ereignisse bezogen werden, wenn auch andererseits die industriellen und wirtschaftlichen Gesichtspunkte, die ja allerdings als übergeordnete Wertgesichtspunkte ein recht schiefes und einseitiges Bild der historischen Entwickelung abgeben, etwas zu niedrig von ihm eingeschätzt werden[2]).

Der pragmatischen Geschichtsschreibung wird endlich von Schelling Mangel an Universalität vorgeworfen. Pragmatische Universalgeschichte ist eine contradictio in adjecto. Auch Kants „Idee zu einer allgemeinen Geschichte der

1) a. a. O. S. 211.
2) a. a. O. S. 308.

Menschheit“ bietet keine Universalgeschichte, denn er verfolgt die bestimmte Absicht, den Fortgang der Menschheit zu ruhigem Verkehr, Gewerbe und Handelsbetrieb darzustellen und betrachtet dieses Ziel als die höchste Stufe, welche die Menschheit erreichen kann[1]). Mit dieser Interpretation der Geschichtsphilosophie Kants, mit der einseitigen Hervorkehrung desjenigen, was an ihr nur exoterisch ist, vermag allerdings Schelling dem grossen Gedanken seines Vorgängers in keiner Weise gerecht zu werden.

Das Resultat dieser Ueberlegungen ist, dass vom empirischen Standpunkt aus eine objektive Darstellung des historischen Prozesses unmöglich ist, da die Geschichte ihrer wahren Idee nach von allen subjektiven Bedingungen befreit sein muss. Wie kann nun aber die geforderte Objektivität der Geschichte erreicht werden? Einmal dadurch, dass die Geschichte nur das Allgemeingültige zum Gegenstand ihrer Darstellung wählt, nur die absoluten Werte wie Religion, Kunst und Recht, deren Genesis aus ihrer Idee heraus der philosophischen Konstruktion zugänglich ist, und andererseits dadurch, dass der Historiker durch eine Synthese mit der Kunst seinen Gegenstand zur Allgemeingültigkeit erhebt, dass er nach Art des Künstlers den historischen Prozess betrachtet, eine Darstellungsweise, die Schelling als „historische Kunst“ bezeichnet und die zwischen der empirischen und philosophischen Behandlung die Mitte halten soll.

Die Bezeichnung „historische Kunst“ für eine besondere Betrachtungsweise der Geschichte ist nahe gelegt durch die intimen Berührungspunkte zwischen Kunst und Geschichte, welche eine grosse Zahl interessanter Analogien ermöglicht, denen die Romantik mit Vorliebe nachging und die gar leicht zu einer Konfundierung dieser beiden Geistesgebiete führen kann und auch tatsächlich geführt hat. Diese Beziehungen können hier nicht im einzelnen verfolgt werden, genug, dass sie zahlreich und innig genug sind, um ohne sorgfältige kritische Besinnung zu gefährlichen Verwechslungen zu führen. Es fragt sich nun, ob Schelling, wenn er die „historische Kunst“ als eine höhere Darstellungsform des historischen Prozesses gelten macht, diese neue Betrachtungsweise als eine Art der Kunst charakterisieren oder nur auf die innige Verwandtschaft des Historischen mit dem Künstlerischen hinweisen wollte. Handelt es sich in der „historischen Kunst“ lediglich um phantasievolle künstlerische Betätigung oder auch um methodisch-wissenschaftliche Arbeit? Man könnte einen Augenblick daran zweifeln; denn als objektive Wissenschaften dürfen nach Schelling nur diejenigen historischen

1) a. a. O. S. 309.

Disziplinen betrachtet werden, die eine Synthese des Philosophischen und Historischen bilden, während die Historie als solche keinen wissenschaftlichen Charakter trägt[1]. Dazu sagt Schelling ausdrücklich, dass er die Historie auf die gleiche Stufe mit der Kunst gesetzt habe[2]. Die historische Kunst scheint also einerseits eine Art Zwischenstellung zwischen der empirischen und der philosophischen Behandlung der Geschichte einzunehmen, andererseits tatsächlich — und dafür spricht auch die Bezeichnung „historische Kunst“ — eine Art der Kunst bedeuten zu sollen. Ihr Erkenntniswert würde dadurch nicht geschmälert werden; denn nach Schellings Metaphysik ist der Zweck der Kunst und der Wissenschaft im Grunde genommen derselbe. Wahrheit und Schönheit sind ihrer Idee nach eins, so dass die Wahrheit, die nicht Schönheit ist, auch nicht absolute Wahrheit sein kann und umgekehrt[3]. Dem gegenüber muss jedoch betont, werden, dass Schellings metaphysische Vorstellung an der Identität des Wahren und Schönen, wie sie in der absoluten Wissenschaft geltend gemacht wird, seinen klaren Blick für das Wesen des historischen Erkennens nicht getrübt hat. Diese metaphysische Idee lässt das methodische Verfahren der Wissenschaften unberührt. Schelling hat keineswegs gewollt, dass die wissenschaftliche Untersuchung aller Formen und Normen sich entledigen und zu einer phantasievollen künstlerischen Betätigung werden solle. Wie verschieden ist doch das Epos, wie es in der Philosophie der Kunst deduziert wird, trotz mancher formaler Aehnlichkeit, von der historischen Darstellung, wie sie Schelling verlangt, obwohl er das Epos mit Vorliebe sowohl mit dem historischen Prozess als solchen vergleicht, als auch eine Aehnlichkeit der epischen und historischen Betrachtungsweise festzustellen sucht! Wie wäre es nach Schelling dem Historiker erlaubt zur Erklärung der Begebenheiten von dem Wunder und dem Zufall Gebrauch zu machen, sowie die Ereignisse stets zu einem glücklichen Ende zu führen, wie es die Kunstregel vom Epos verlangt? Wann wäre das Kleinste, das Unbedeutendste jemals der Gegenstand der Geschichte, wie es doch der Gegenstand des Epos ist[4]?

Schelling verwahrt sich ausdrücklich gegen die Missdeutung, dass die historische Kunst in irgend einer Weise die Tatsachen umwandeln könne. Weder darf der Historiker einer vermeinten Kunst zuliebe den Stoff der Geschichte verändern, deren oberstes Gesetz die Wahrheit ist, noch darf

---

1) a. a. O. S. 307.
2) a. a. O. S. 310.
3) a. a. O. S. 384 und 385.
4) a. a. O. S. 651, 670, 688.

die höhere Darstellung den wirklichen Zusammenhang der Begebenheiten vernachlässigen[1]). Auch darf die Geschichte den Standpunkt der Wirklichkeit in keiner Weise verlassen, eine Forderung, die ganz von selbst verbietet nach Art der alten Historiker, die Schelling als vorbildlich rühmt, in die Reden der Helden und Staatsmänner epische Ergänzungen einzuflechten, noch gar nach der Art der mittelalterlichen Geschichtsschreibung die historischen Tatsachen zum Zweck der Unterhaltung durch abenteuerliche Erzählungen zu bereichern. Die „historische Kunst" schildert die Begebenheiten in ihrer notwendigen empirischen Verknüpfung, aber sie trägt keinen äusseren, fremden Gesichtspunkt an das historische Geschehen heran wie die pragmatische Geschichtsschreibung. Die Geschichte wird dargestellt um der Geschichte willen, ihr ureigenster Gehalt soll zum Ausdruck gebracht werden, und an die Stelle einer willkürlichen Auswahl des Geschehens nach partikularen Zwecken soll in der historischen Kunst der volle ungehemmte Strom der Geschichte an uns vorüberrauschen. Die historische Kunst erhebt sich über die Welt der sinnlichen Gestalten, sie lässt über die empirische Verknüpfung der Begebenheiten hinaus eine höhere Ordnung der Dinge gleichsam hindurchscheinen, ohne jemals über sie zu reflektieren oder sie zur Deutung der empirischen Begebenheiten in Anspruch zu nehmen.

Sie lässt nur ahnen, dass dieser Reichtum des historischen Lebens, diese bunte Mannigfaltigkeit des Geschehens einer höheren Notwendigkeit unterliegt, dass die grossen historischen Ereignisse, dass die Taten ihrer Helden einen Wert besitzen, der über die empirische Wirklichkeit und die individuellen Ziele und Zwecke, die sie sich setzen, hinausragt. Sie lässt in dem scheinbar zufälligen überraschenden Erfolg und in der weitreichenden Wirkung minimaler Ursachen, sowie anderseits in dem plötzlichen Zunichtewerden eines grossen Kraftaufwandes das Schicksal ahnen, das dem fortstürmenden Genius gebieterisch seine Grenze setzt und die unbeachtete und verborgene Tat geheimen Schaffens und Wirkens zu rechter Zeit, wenn ihre Stunde gekommen, gewaltig hervortreten lässt, um den Fluss der Begebenheiten in neue Bahnen zu lenken. Vielleicht würde eine Darstellung der Weltgeschichte wie Ranke sie gegeben, der in den grossen weltgeschichtlichen Ereignissen das Walten der Idee erkennt, der ohne alle tendenziöse Verengung den breiten Strom des geschichtlichen Lebens an uns vorüberfluten lässt und mit einer wahrhaft ästhetischen Freude an der Farbenpracht und Gestaltenfülle der konkreten Wirklichkeit die

---

1) a. a. O. S. 310.

historischen Gebilde in vollendet künstlerische Formen zu kleiden weiss, etwa dem Ideal entsprechen, das Schelling in seiner „historischen Kunst“ vor Augen hatte.

In der philosophischen Betrachtungsart der Geschichte handelt es sich um allgemeingültige Werte, die aus der Summe des historisch Wertvollen herausgehoben sind, Werte, die nicht erkenntnistheoretisch begründet und in einem Wertsystem entwickelt werden, sondern rhapsodisch aufgegriffen und im Absoluten verankert sind. In ihrer transzendenten Abgeschiedenheit werden die Ideen oder allgemeingültigen Werte durch die philosophische Konstruktion begriffen, in ihrer zeitlichen Realisierung in den objektiven Wissenschaften historisch konstruiert. Das Wesen dieser Konstruktion besteht darin, dass die Besonderheit der historischen Ereignisse, die gleichsam den äusseren Organismus der Idee bildet, aus dem Urwissen abgeleitet und im Rahmen der Idee betrachtet wird[1]. Durch diese Ableitung soll die apriorische Geltung der historischen Wissenschaften gewährleistet sein.

Das Ziel der positiven Wissenschaften ist die Verwirklichung ihrer Idee, so z. B. das Ziel der philosophischen Rechtsgeschichte, die Realisierung des idealen Staates. Die Entwickelung geht auf die Realisierung des idealen Staates, der das bestimmende ist für alle Phasen seiner Verwirklichung, die in realer Dependenz von ihrem *τέλος* gedacht werden.

Die philosophische Rechtsgeschichte wird von Schelling als Geschichte in engerem Sinne des Wortes bezeichnet[2]. Mit der empirischen Geschichtsschreibung und der historischen Kunst zusammen erschöpft sie das Gebiet der historisch-juridischen Wissenschaft. Den Stoff der Rechtsgeschichte bildet nicht der äussere Mechanismus des Staates, so etwa die Formen der Gesetze, sondern vielmehr die Form des öffentlichen Lebens, sofern dieses aus dem Gegensatz der alten und der neuen Welt begriffen werden kann und eine allgemeine Notwendigkeit hat[3]. Mit ihrem genetischen Charakter tritt diese Rechtsphilosophie dem unhistorischen und formalen Naturrecht gegenüber[4]. Der Begriff des Idealstaates und der idealen Rechtsordnung hat in Schellings philosophischer Entwickelung verschiedene Wandlungen erlebt, die uns eine genauere Erforschung der Wertstruktur noch deutlich machen wird. Ursprünglich lehnt sich diese philosophische Rechtsgeschichte, wie die geschichtsphilosophische Spekulation im System des transzendentalen Idea-

---

1) Schelling, Werke I, Bd. V, S. 276—82.
2) a. a. O. S. 307 und 312.
3) a. a. O. S. 313.
4) a. a. O. S. 315 und 316.

lismus überhaupt, an Kants „Idee zu einer allgemeinen Geschichte der Menschheit" an, um sich später, vor allem in der Auffassung des Staates, mehr und mehr davon zu entfernen. Der bestimmende Einfluss der Idee des Staates auf die vorhergehenden Phasen der Entwickelung ist von Schelling in einer Schrift, die einer späteren Denkperiode angehört, besonders deutlich formuliert. Dort heisst es: „Der vollkommen begriffene und begreifende Staat wird nur fortschreitender Weise erreicht, wobei die früheren Momente der Staatsidee da sein werden, bevor der Staat in seine wahre Bedeutung tritt. In dieser Folge selbst aber wird kein Zufall walten. Der Staat wird zur Idee, die über den aufeinanderfolgenden Formen schwebt, die sie philosophisch enthält, so dass sie nicht, wie es sich trifft, sondern in vorherbestimmter Folge hervortreten, die philosophisch zu erkennen, Sache der Geschichtsphilosophie ist[1]". Neben der teleologischen Bestimmung des Vorhergehenden durch das Nachfolgende, tritt hier der Gedanke einer notwendig bestimmten Entwickelung hervor, welche nicht duldet, dass irgend eine Staatsform früher in die Erscheinung tritt, als bis ihr festgesetzter Zeitpunkt gekommen ist. Die Wertverwirklichung geht in vorgezeichneter Reihenfolge vor sich, sodass ihre einzelnen Formen nicht nur beliebige Wertbeiträge bedeuten, sondern vielmehr jeder Wertverwirklichungsfall die Züge des Wertbildes planmässig ergänzt.

Höher wie die philosophische Rechtsgeschichte steht die philosophische Religionsgeschichte, die religiöse Konstruktion der Geschichte, in welcher diese als das Werk der Vorsehung begriffen wird[2]. Während sich die Geschichtsphilosophie in engerem Sinne darauf beschränkt, die Bildung der vollkommensten Rechtsordnung darzustellen, erkennt die philosophische Religionsgeschichte die göttliche Vorsehung als das Wirkende in der Geschichte. Diese theosophische Betrachtungsweise gewinnt in Schellings Denken mehr und mehr das Uebergewicht und gilt ihm schliesslich als das eigentliche Thema aller geschichtsphilosophischen Spekulation. Sie ist die höchste Synthese des philosophischen und historischen Wissens[3]. Das Thema dieser philosophischen Religionsgeschichte ist die Welterlösung. Aus dem Zustand der Natur, der Notwendigkeit und der Unfreiheit gelangt die Menschheit nach Ueberwindung der Schicksalsepoche, welche durch das allgemeine Erlösungsbedürfnis und durch die innere Entzweiung charakterisiert ist, zum Bewusstsein der Freiheit und Versöhnung, die als eine höhere Einheit

1) Schelling, Werke II, Bd. I, S. 540.
2) a. a. O. I, Bd. V, S. 307.
3) a. a. O. S. 307.

in der Idee der Vorsehung sich ausdrückt[1]). Das Christentum leitet die Epoche der Vorsehung ein, denn das Christentum hat die Anschauung des historischen Universum, die Welt der Vorsehung begründet, die in ihrer vollkommenen Realisierung gleichbedeutend ist mit dem Dasein Gottes in der Geschichte, als deren Symbol und Ausdruck der höheren wiedergewonnenen Einheit die Kirche als lebendiges Kunstwerk betrachtet werden muss.

Die historische Konstruktion des Christentums versucht die religiösen und teleologischen Probleme in kontinuierlicher Folge genetisch zu entwickeln. In der wohltuenden kritischen Unbefangenheit, welche Schellings theosophische Spekulation in dieser Epoche auszeichnet und in der tiefsinnigen philosophischen Durchdringung des Geheimnisses der göttlichen Menschwerdung, vor allem aber in dem Postulat der lebendigen Weiterentwickelung des religiösen Bewusstseins bedeutet diese philosophische Religionsgeschichte eine bemerkenswerte Etappe in der Entwickelung des religiösen Bewusstseins überhaupt. Das Christentum ist eine ewige geschichtliche Notwendigkeit, und mit seiner geschichtlichen Realität ist auch die Notwendigkeit seiner fortschreitenden Entwickelung gesetzt. Unmöglich kann das Christentum in einer bestimmten Phase seiner Entwickelung stehen bleiben, und alle Versuche derjenigen, die das Christentum auf ein Urchristentum zurückführen möchten, beruhen auf der Verkennung der Entwicklungstendenz, die ihm eigentümlich ist[2]).

Die philosophische Kunstgeschichte endlich ist ein integrierender Bestandteil der Philosophie der Kunst, etwa wie die philosophische Naturgeschichte einen Teil der Naturphilosophie ausmacht. Die allgemeinen Prinzipien der Kunst sind Gegenstand der philosophischen, ihre zeitliche Realisierung das Objekt der historischen Konstruktion. Jene leitet bis in das Konkrete hinab, diese umfasst das Ganze der Kunstgeschichte[3]). Die historische Seite der Kunst wird von Schelling als ein wesentliches Element ihrer Konstruktion bezeichnet[4]). Der Gegenstand der philosophischen Kunstgeschichte ist die Entwickelung der ästhetischen Vernunft, die sich kund gibt in dem Wandel der mythologischen Vorstellungen, der ästhetischen Ideale, die den Stoff der Kunst bilden und den damit in inniger Verknüpfung stehenden Wandel des Kunstschaffens.

Die Mythologie ist der Stoff der Kunst, die allgemeine Materie, aus der die besonderen Kunstwerke hervorgehen,

1) a. a. O. S. 290.
2) a. a. O. S. 300.
3) a. a. O. S. 293.
4) a. a. O. S. 300.

der Boden, in dem allein die Gewächse der Kunst aufblühen und entstehen können. Sie ist das Bild des gestaltenreichen Lebens, des wundervollen Chaos in der göttlichen Imagination, selbst schon Poesie und doch für sich wieder Stoff und Element der Poesie[1]). Sie, die aller bewusster Poesie vorausgeht, ist die ideenerzeugende ursprüngliche Poesie[2]). Diese Ideen in ihrer Realität sind die Götter, deren Gesetz, wie das aller wahren Kunst, Schönheit und Universalität ist, und die unter sich eine Welt, ein organisches Ganzes, das Reich der Phantasie bilden, das nur mit der Phantasie aufzufassen und für die Kunst notwendig ist[3]).

Zarte Fäden verknüpfen, wie Schelling zeigt, das ästhetische und religöse Bewusstsein. Die Mythologie ist die notwendige Bedingung aller wahren Kunst, auf Mythologie hat sich die griechische Religion aufgebaut, und die christliche Mythologie ist auf der Religion gegründet. In der historischen Konstruktion des Christentums ist die Mythologie der Religion gegenüber etwas Untergeordnetes, in der philosophischen Kunstgeschichte bildet sie das herrschende Thema. Noch in Schellings letzter Schaffensperiode, in welcher der Primat der ästhetischen Vernunft längst an die religiöse übergegangen ist, wird die künstlerische Bedeutsamkeit der Mythologie, „in der das höchste menschliche Bewusstsein lebt“, neben der religiösen ausdrücklich hervorgehoben[4]).

Wie die Religion ist auch die Kunst in ihrer Zeiterscheinung keine Zufälligkeit, sondern eine ewige Notwendigkeit[5]). Unmöglich vermag die empirische Psychologie den Wert und die Geltung des Kunstwerkes zu erklären[6]), die nur von der absoluten Wissenschaft aufgewiesen werden können. Die Aufgabe speziell der philosophischen Kunstgeschichte wird es sein, deutlich zu machen, welch ein intimer Zusammenhang zwischen aller künstlerischen Produktion besteht, dass die Kunstwelt eine geschlossene Einheit, ein in allen seinen Teilen notwendiges organisches Ganzes bildet, und durch eine verständnisvolle Analyse die mancherlei Beziehungen und Verknüpfungen zu enthüllen, die zwischen den Teilen dieses Ganzen bestehen[7]).

Die philosophische Kunstgeschichte bringt zur Darstellung, wie die ungebändigte, ins Grenzenlose schweifende

---

1) Schelling, Werke I, Bd. V, S. 370 und 405—6.
2) a. a. O. II, Bd. I, S. 241.
3) a. a. O. I, Bd. V, S. 391—400.
4) a. a. O. II, Bd. I, S. 24 und 222.
5) a. a. O. I, Bd. V, S. 371.
6) a. a. O. S. 363.
7) a. a. O. S. 357, 358 und 372.

Phantasie, die anfangs im mythologischen Bewusstsein die formlosen Gestaltungen des Chaos und der Finsternis, der Titanen und Giganten erzeugt, keine wahre Kunst aufkommen lässt, bis an ihre Stelle eine organisch gegliederte Welt tritt mit Göttergestalten, deren Gesetz Universalität in der Begrenzung und ewige Schönheit ist [1]). Diesen Naturgöttern als Kunstideal entsprechend, zeigt der Charakter der griechischen Kunst eine grosse Gesetzmässigkeit, Naivität und massvolle Begrenzung, einen universellen, gattungsmässigen Charakter [2]). Die grichisehe Mythologie und Kunst bedeutet somit die reale Einheit, die Notwendigkeit der Natur. Schelling schildert, wie das ideale Prinzip, das in der griechichen Welt nur in ganz geringer Potenz vorhanden ist, und nur schwache Lebensäusserungen von sich gibt, unter dem Einfluss der orientalischen Mythologie immer mehr an Kraft gewinnt und in der Form des Christentums schliesslich zur Vernichtung der griechischen Mythologie und seiner herrlichen Kunstblüte führt. Aus dem Christentum heraus, das an die Stelle der Naturanschauung eine historische Weltanschauung setzt, entwickelt sich eine neue Mythologie, deren Stoff das Wunderbare in seiner historischen Beziehung ist. Das Wunderbare ist infolgedessen auch der Stoff der christlich-romantischen Kunst, die ein individualistisches Gepräge trägt, auf das Originelle gerichtet ist und im Gegensatz zu der Unwandelbarkeit der griechischen Poesie Fortschritt im Wechsel und Sehnsucht nach dem Unendlichen offenbart.

Was ist aber das Ziel dieser Entwickelung? Die Entwickelung der Kunst ging von einer Totalität aus und muss sich in einer Totalität vollenden. Wie das Christentum den Charakter des Unvollendeten trägt und die moderne mythologische Welt noch im Werden begriffen ist, so auch die romantische Kunst, bis die Zeit sich erfüllt, bis das Christentum Teil eines grösseren Ganzen wird, bis das grosse Gedicht des Weltgeistes vollendet ist und das „Nacheinander“ der modernen Kunst zu einem „Zumal“ wird [3]).

Die philosophische Rechts- und Religionsgeschichte einerseits und die Kunstgeschichte anderseits gelten Schelling als die verschiedenen Betrachtungsweisen ein und desselben Objektes, nämlich des Universums [4]). Die philosophische Rechts- und Religionsgeschichte haben das Universum in

---

1) a. a. O. S. 391—98.
2) a. a. O. S. 444—46 und 456.
3) a. a. O. S. 242—45.
4) Religion, Recht und Sittlichkeit schliessen sich nach Schelling zu dem Universum der Geschichte bezw. der Moral zusammen. Religion und Recht erlauben ihrerseits eine gesonderte universalhistorische Betrachtung.

moralischer, die philosophische Kunstgeschichte in ästhetischer Hinsicht zu betrachten, insofern die Idee der Moralität und der Kunst in dem historischen Geschehen auseinandergelegt ist. Die Universalität der historischen Konstruktion soll darin liegen, dass beide das Ganze zu ihrem Gegenstande haben, wobei augenscheinllch die Vorstellung vorliegt, dass das Allgemeingültige, der Wert, auch notwendig das Universelle, Allumfassende sein müsse. Die Konstruktion, die bei Schelling an die Stelle einer erkenntnistheoretischen Begründung tritt, scheint ihm erforderlich, um die Geschichte wissenschaftlich zu fundieren und das mit Rücksicht auf die absoluten Werte Wensentliche von dem Unwesentlichen zu trennen. Während eine Universalgeschichte im modernen Sinne sich die Aufgabe stellen müsste, das für alle allgemeingültigen Kulturwerte Wesentliche in einem letzten historischen Ganzen zu umfassen, finden wir bei Schelling unter dem Titel Universalgeschichte gesonderte Entwickelungsreihen der einzelnen Wertverwirklichungen, ohne dass eine Einordnung in eine allen Kulturwerten gemeinsame Universalgeschichte stattfände.

Wie verhält sich nun die Geschichte zur Geschichtsphilosophie, die empirische Geschichte und die „historische Kunst", zu der philosophischen Rechts-, Religions- und Kunstgeschichte? Dass die letzteren eine Auswahl des Wertvollen aus dem historischen Geschehen zur Darstellung bringen, ist wohl deutlich, aber im Uebrigen sind beide Disziplinen nicht scharf von einander geschieden. Die philosophischen Reflexionen über den Begriff der Geschichte im System des transzendentalen Idealismus tragen unzweifelhaft einen methologischen Charakter und lassen sich als Ansätze zu einer Geschichtslogik auffassen. Nur dass der Begriff der Geschichte, der dort gesucht wird, mehr auf das historische Geschehen überhaupt gerichtet ist und zwischen dem Gegenstand der Geschichte als empirischer Wissenschaft bezw. als „historischer Kunst" und dem Objekt der philosphischen Geschichte nicht näher getrennt wird. Immerhin sehen wir in dieser Untersuchung einen wichtigen Fortschritt der geschichtsphilosophischen Spekulation über Kant hinaus, dem die Methode der Geschichtswissenschaft noch nicht eigentlich zum Problem geworden ist[1]. Auch die Unterscheidungen zwischen den verschiedenen Betrachtungsarten der Geschichte sind methodologisch von grossem Interesse, zumal in ihnen das Bestreben, die Geschichte zum Range einer Wissenschaft zu erheben und den schroffen Gegensatz zwischen empirischer und philosophischer Geschichtsschreibung durch das Zwischen-

1) Vgl. Medicus Kants Philosophie der Geschichte, S. 1—14.

glied der „historischen Kunst" zu mildern, unverkennbar hervortritt. Hegel hat in seiner Einleitung zur „Philosophie der Geschichte" mutmasslich an Schellings Einteilung der Geschichte in der „Methode des akademischen Studiums" angeknüpft und es ist nicht uninteressant die Arten der Geschichte, wie sie dort deduziert werden, mit Schellings methodologischen Unterscheidungen zu vergleichen.

Wenn wir die Stelle bestimmen wollen, welche der Geschichte und Geschichtsphilosophie im Ganzen des Schelling'schen Systems zukommt, so haben wir Geschichte in engerem und weiterem Sinne von einander zu halten. Die philosophische Nuturgeschichte bringt zur Darstellung wie die theoretische Vernunft objektiv wird, die philosophische Kunstgeschichte wie die ästhetische, die philosophische Rechtsgeschichte wie die praktische, die philosophische Religionsgeschichte, wie die religiöse Vernunft zur Objektivation gelangt. Kant hatte die Geschichtsphilosophie mit der Ethik in Verbindung gebracht. Schelling lässt diesen Zusammenhang bestehen, aber in der Periode des ästhetischen Idealismus doch nur für die Geschichte, insofern sie die Realisierung von Recht, Sittlichkeit und Religion zu ihrem Gegenstande hat. Die Realisierung des ästhetischen Wertes, das Objektivwerden der ästhetischen Vernunft erhebt sich über die Beziehung zum praktischen Bewusstsein hinaus als selbständiges, in sich geschlossenes Reich. Lediglich an die Geschichte als moralische Welt denkt Schelling, wenn er im System des transzendentalen Idealismus die Behauptung aufstellt, dass die Geschichte für die praktische Vernunft dasselbe sei, was die Natur für die theoretische bedeute[1]).

Eins der wichtigsten Probleme der modernen Methodologie ist das Verhältnis der Naturwissenschaft zur Geschichte. Eine deutliche Gegenüberstellung der naturwissenschaftlichen und historischen Begriffsarbeit können wir bei der Neuheit des historischen Problems von Schelling nicht erwarten, aber die Beiträge, die er zur Kenntnis der logischen Struktur der Geschichte geliefert hat, müssen doch immerhin als wertvoll bezeichnet werden. Die historischen Wissenschaften als die Geisteswissenschaften den Naturwissenschaften gegenüberzustellen, verbietet die Allbeseelungstheorie, eine eindeutige Gegenüberstellung von Kultur und Natur liegt dem Denken Schellings noch fern.

Höchstens lässt sich die Unterscheidung aufrecht erhalten, dass die Naturwissenschaften das Unbewusste, die Geschichtswissenschaften das Bewusste überwiegend zu ihrem Gegenstande haben. Eine methodologische Unterscheidung

1) Schelling Werke I, Bd. III, S. 333.

ist weiter dadurch erschwert, dass Schellings historische Universalmethode die spezifisch naturwissenschaftliche Begriffsbildung ganz zurücktreten lässt. Wichtig ist jedoch, dass er die Unverbrüchlichkeit der Naturgesetze ausdrücklich behauptet[1]), während er für die Geschichtswissenschaft jede Erklärung durch Gesetze ablehnt. Im „System des transzendentalen Idealismus" findet sich eine Stelle, welche die Tendenz der Naturwissenschaft und das Streben der Naturforscher schildert, die das Eigentümliche dieser Disziplin hervortreten lässt, dass sie nämlich im Gegensatz zur Geschichte nach einer Theorie a priori verfährt und „die Frage an die Natur richtet". Die notwendige Tendenz aller Naturwissenschaft besteht darin, von der Natur auf das Intelligente zu kommen. Aus dieser Tendenz heraus ist das Bestreben des Naturforschers zu verstehen, der für die Naturerscheinungen die Theorie aufstellt: die Gesetzmässigkeit des Intellekts soll die Natur ihm offenbaren. Und wenn er die Frage richtig stellt, so offenbart ihm die Natur ihr geistiges Wesen, sie wird mehr und mehr zur Intelligenz, je tiefer er in ihre Gesetzmässigkeit hineinblickt. Je mehr das Gesetzmässige in ihr erkannt wird, um so mehr verschwindet das Materielle. Die vollendete Theorie der Natur würde diejenige sein, kraft welcher sich die ganze Natur in Intelligenz auflöste[2]). Schelling erkennt in der Methode des akademischen Studiums die Berechtigung dieses Verfahrens an, nur soll sich die experimentelle Naturwissenschaft darauf beschränken, das Handeln der Natur rein darzustellen, und keine Ursachen erdichten, deren Erkenntnis vom empirischen Standpunkt aus unmöglich ist[3]).

Jede Theorie a priori bezw. Hypothese, die den Charakter eines Gesetzes trägt, wird daher für die Geschichte abgelehnt: „Alles, was nach einem bestimmten Mechanismus erfolgt oder seine Theorie a priori hat, ist überhaupt nicht Objekt der Geschichte. Theorie und Geschichte sind vollständig Entgegengesetzte. Der Mensch hat nur deswegen Geschichte, weil, was er tun wird, sich nach keiner Theorie zum voraus berechnen lässt. Insofern ist die Willkür die Göttin der Geschichte[4]). Die Voraussicht, das wichtigste Kriterium der exakten Wissenschaften, wird somit von Schelling als unfruchtbar für die Geschichte zurückgewiesen. Die Geschichtswissenschaft kennt keine Gesetze und folglich auch keine Voraussicht. Mit dieser Einsicht steht Schelling im äussersten Gegensatz zu Comte, der die historischen

1) a. a. O. S. 80.
2) a. a. O. S. 341.
3) a. a. O. I, Bd. V, S. 329.
4) a. a. O. I, Bd. III, S. 589.

Phänomene durch Gesetze erklären will und die prévision auch für die Geschichte in Anspruch nimmt. Schellings Einsicht ist allerdings nicht sowohl das Resultat einer streng durchgeführten methodologischen Untersuchung als vielmehr hervorgewachsen aus einem intuitiven Verständnis für das Wesen der Geschichte. Daneben hat die metaphysische Voraussetzung, dass die Geschichte das Reich der Freiheit sei, ihre Rolle gespielt. So argumentiert Schelling: „Wenn es Geschichte gibt, so kann sie keine Theorie a priori sein, denn was eine Theorie a priori hat, kann nur notwendig, nicht frei sein und folglich auch keine Geschichte“ [1]). Der Mensch hat eine Geschichte weil er unberechenbar, scheinbar frei handelt, mit dem Schein von Freiheit würde das verloren gehen, was wir Geschichte nennen.

Die Unberechenbarkeit der menschlichen Handlungsweise von der Schelling spricht, bezieht sich auf die Art und Weise, wie die bestimmte Persönlichkeit in dem einmaligen historischen Prozess auf ein bestimmtes Erlebnis reagiert. Wohl lassen sich Regeln, wenn auch nur der Wahrscheinlichkeit, denken, die auf Grund der allgemeinsten Struktur des psychischen Mechanismus feststellen, wie die Menschen gewissen Erlebnissen gegenüber reagieren werden, aber die bestimmte Modifikation des Denkens, Wollens und Fühlens der einzelnen historischen Persönlichkeit lässt sich doch unter kein Gesetz rubrizieren, und gerade die Besonderheit des psychischen Geschehens, das, was über seine allgemeinste Struktur hinausgeht, ist für die Geschichte das eigentlich Bedeutsame. Diese Unberechenbarkeit in der Handlungsweise der historschen Individuen erweckt jenen Schein von Freiheit, der für die Geschichte charakteristisch ist.

Wenn aber auch die Geschichte keine Gesetzesbegriffe zulässt, so ist sie doch weit davon entfernt zufällig zu sein. Um den Begriff des Zufalls bei Schelling klarzulegen, müssen wir ihn gegen den Begriff des Gesetzes und der Notwendigkeit kontrastieren. Wir können den Begriff des Zufalls nicht nur dem Gesetz = Theorie a priori, sondern auch einer empirischen oder absoluten Notwendigkeit gegenüberstellen, für welch letztere von Schelling auch gelegentlich die Bezeichnung Gesetzmässigkeit angewandt wird. Die empirische Notwendigkeit ist die kausale einmalige Verknüpfung, der „wirkliche Zusammenhang der Begebenheiten“, die „blosse Verknüpfung der Begebenheiten“ nach empirischer Notwendigkeit. Diese empirische Notwendigkeit der kausalen Verknüpfnng wird für die Geschichte aufrecht erhalten, wenn sie auch allein völlig unzureichend ist, um der Bedeutsamkeit

1) a. a. O. S. 588.

des historischen Prozesses gerecht zu werden. Die Aufeinanderfolge der Geschehnisse muss aus einer höheren Ordnung der Dinge begreiflich gemacht werden. Dann erst erhält die Geschichte ihre Vollendung für die Vernunft, wenn die empirischen Ursachen, indem sie den Verstand befriedigen, als Werkzeuge und Mittel der Erscheinung einer höheren Notwendigkeit gebraucht werden.

Indem Schelling die Behauptung einer absoluten Notwendigkeit zu begründen sucht, berührt er die verschiedenen Kategorien des Zufallsbegriffes[1]), ohne jedoch sorgfältig zwischen ihnen zu unterscheiden. Zufall ist einerseits das „absolut Gesetzlose", „das Nichtbedingte in der Erscheinung", die Ursachlosigkeit, welche in diesem Sinne auch wohl mit der Freiheit gleichgesetzt wird. Diese Art der Zufälligkeit wird durch die empirische Notwendigkeit der kausalen Verknüpfung nur bis in das Unendliche verlängert. Für die empirische Betrachtung ist die Geschichte ohne Anfang und ohne Ende, es fehlt die erste Ursache, wenn man auf das Vergangene, und es fehlt der letzte Zweck, wenn man auf das Zukünftige reflektiert. Die Geschichte bleibt ohne eine letzte kausale bezw. teleologische Dependenz und daher zufällig. Deswegen muss die Geschichte, falls sie Wissenschaft sein soll, in einer ewigen Ordnung der Dinge begründet werden. Auch sind historische Ereignisse, wie die Ausbreitung des Christentums, die Völkerwanderung u. s. w. durch Aufweis ihrer Genesis in der empirischen Verknüpfung der Tatsachen nicht hinlänglich erklärt, sie bedeuten augenscheinlich etwas für das Ganze der Menschheitsgeschichte, und dieser ihr Sinn muss demonstriert werden.

Schelling schlägt sich aber auch mit einem anderen Zufallsbegriff herum, der mit dem Begriff der Ursachlosigkeit und der Zwecklosigkeit nicht zusammenfällt. Er macht nämlich den Einwand, dass die Unwissenschaftlichkeit der Geschichte mit der Zufälligkeit der Individuen begründet werde. Da hätten wir also den logischen Zufallsbegriff, die Unableitbarkeit des bestimmten Einzelnen aus dem Allgemeinen. Schelling wendet dagegen ein, dass das Individuum für die Geschichte nur Bedeutung habe, insofern es diese oder jene bestimmte Handlung ausgeführt hat. Die besondere Wertleistung bestimmt ihm den Platz in der Geschichte. Mag also auch das Individuum „zufällig" sein, die Handlungen, die es ausführt, sind deswegen doch notwendig bedingt. Da bleibt dann noch der Einwand, dass es zufällig sei, dass das Individuum von dem, was bestimmt und notwendig ist, dieses Bestimmte gerade zu seiner Tat macht.

---

1) Ueber diese vgl. Windelbands „Lehren vom Zufall". Berlin 1870.

Hier ist logisch zufällig das Individuum und die besondere Tat, denn ihre Besonderheit ist aus keinem Allgemeinen abzuleiten, während anderseits diese Tat in dem psychischen Mechanismus des Individuums und in äusseren Umständen begründet ist, zwei Faktoren, die ihrerseits selber als notwendig verursacht angesehen werden müssen.

Schelling selber hat den letzten Einwand an dieser Stelle nicht zu widerlegen gesucht, es genügt ihm festzustellen, dass der Erfolg des Individuums im Guten wie im Bösen von einer absoluten Notwendigkeit abhängig sein muss [1]. Eine Reihe von Begebenheiten ohne Zweck und Absicht kann unmöglich den Namen der Geschichte verdienen [2]. Geschichte gibt es nur für solche Individuen, die ein Ideal vor sich haben, welches nie durch das Individuum, sondern allein durch die Gattung realisiert werden kann. Die historischen Phänomene sind in kausaler Verknüpfung teleologisch bestimmt zu denken, wobei aus dem Begriff des Teleologischen ganz im Sinne Kants jede bewusste Absichtlichkeit ausscheidet [3]. Die Naturphilosophie sowohl wie der transzendentale Idealismus müssen teleologische Ableitungen aus bewusster Absicht als unbefriedigend verwerfen [4]. In der Naturgeschichte und Rechtsgeschichte Schellings tritt die unbewusste teleologische Kausalität am deutlichsten hervor, von dem Allorganismus bezw. der vollendeten Rechtsordnung dependieren sämtliche naturwissenschaftliche bezw. rechtliche Phänomene. Diese Dependenz, die anfangs nur als regulative Maxime des reflektierenden Bewusstseins gilt [5], erhebt Schelling im System des transzendentalen Idealismus zu einer konstitutiven Kategorie, welche unabhängig vom individuellen Bewusstsein als eine gegenständliche Verknüpfung der Erscheinungen zu betrachten ist. Die Geschichte ist eine Verbindung von Notwendigkeit und Freiheit. Es ist ein Irrtum anzunehmen, dass in der Natur alles mit Notwendigkeit und in der Geschichte alles mit Freiheit geschieht [6]. Freiheit ohne Notwendigkeit lässt unerklärt, wie die verschiedenen Zwecke der Menschen zu einem gemeinsamen Ziele zusammenstimmen, Notwendigkeit ohne Freiheit widerspricht dem Begriff der Geschichte, als dem Reiche zwecktätiger, mit dem Bewusstsein der Freiheit vollführter Handlungen. Eine höhere Notwendigkeit muss in der Geschichte herrschen, die Schicksal oder Vorsehung genannt wird, welche

1) Schelling, Werke I, Bd. V, S. 291, 309 und 10.
2) a. a. O. Bd. III, S. 590.
3) Ueber den Begriff des Teleolog. bei Schelling vgl. Eduard von Hartmann Schellings System S. 158 und 59.
4) Schelling, Werke I, Bd. III, S. 332.
5) a. a. O. Bd. II, S. 54.
6) a. a. O. Bd. V, S. 306.

die Menschen zwingt, auch das nicht Gewollte auszuführen [1]), welche die Zukunft des Menschengeschlechtes garantiert, und den Erfolg jener Heldentaten verbürgt, die mit todesmutiger Pflichterfüllung, mit begeisterter Aufopferung für die heilige Sache der Menschheit vollbracht werden [2]).

Für den Willen, absolut gedacht, gibt es kein Gesetz, kein Sollen, keine sittliche Freiheit [3]). Er ist das reine Selbstbestimmen an sich, das erst im Bewusstsein des empirischen Ich zum Moralgesetz wird. Im Absoluten sind Notwendigkeit und Freiheit identisch, der Gegensatz fällt in das Individuum, das sich der Wahl zwischen Entgegengesetztem bewusst wird. Dies Bewusstsein der Wahlfreiheit nennt Schelling Willkürfreiheit. Er sieht in ihr den eigentlichen Sinn der transzendentalen Freiheit Kants und sucht sie, um ihr den illusionären Charakter zu nehmen, mit den Gedanken einer ursprünglichen Selbstprädestination des Ich im Sinne von Kants religionsphilosophischem Freiheitsbegriff zu verbinden [4]).

Indem die Freiheit des Individuums zur Willkürfreiheit degradiert wird, verliert sie ihre geschichtsphilosophische Bedeutung. Unmöglich kann sie zu der Idee einer Gemeinschaft frei wollender Wesen führen, die das moralische Ganze bilden. Schelling lehnt daher die moralische Weltordnung zur Erklärung jenes Uebergeordneten, Notwendigen, das den einheitlichen Effekt des Weltgeschehens vorbürgen soll, im Sinne seiner Freiheitslehre durchaus folgerichtig ab. Auch wäre der gesollte Zweck der Menschheitsentwickelung nur dann verbürgt, wenn alle Vernunftwesen in gleicher Weise danach strebten, das Sittengesetz zu realisieren [5]).

In dem willkürlichen Handeln der Menschen herrscht eine bewusstlose Gesetzmässigkeit, durch die der Erfolg aller Handlungen gesichert und eine Zusammenstimmung zu einem gemeinsamen Ziel gewährleistet ist. Nur subjektiv betrachtet erscheint die Geschichte als eine Reihe freier Handlungen, objektiv betrachtet waltet in ihr strenge Notwendigkeit [6]). Was die Menschen auch anstellen mögen und wie ausgelassen sie auch ihre Willkür üben, so werden sie doch ohne und selbst wider ihren Willen durch eine verborgene Macht dazu getrieben, eine Entwickelung des Schauspiels herbeizuführen, die sie selbst nicht beabsichtigen konnten. Sie müssen dahin, wohin sie nicht wollen. Auf dieser Voraussetzung, anf dem Eingreifen solch einer verborgenen Not-

---

1) a. a. O. Bd. III, S. 594.
2) a. a. O. S. 595.
3) a. a. O. S. 576.
4) a. a. O. S. 580; vgl. Ed. v. Hartmann, Schelling, System, S. 210.
5) Schelling, Werke I, Bd. III, S. 596 und 97.
6) a. a. O. S. 597.

wendigkeit in die menschliche Freiheit, beruht die Existenz der tragischen Kunst, die ohne sie nicht zu denken ist; denn ihr ewiges Vorbild ist die Tragödie im grossen: die Weltgeschichte.

Nur drei Standpunkte sind bei einer Betrachtung des historischen Geschehens möglich. Entweder ist die ganze Geschichte durch eine blinde Notwendigkeit in völlig irrationaler Weise prädeterminiert, das ist der Standpunkt des Fatalismus, der in allem Geschehen das dunkle Walten des Schicksals erkennt; oder die Weltgeschichte ist ohne Notwendigkeit, ein Spiel des Zufalls, wie der Atheimus lehrt, oder endlich wir erkennen in der Geschichte das Walten der Vorsehung und betrachten sie als eine Offenbarung des Absoluten. Dieser letzte Standpunkt ist der religiöse und zugleich der einzig wahre [1]).

Bei einer Würdigung der Geschichtslogik Schellings ist zu berücksichtigen, dass sie sich im wesentlichen unabhängig von Fichte gebildet hat und dass Schelling in der Auffassung und in dem Verständnis für das Problem und die Methode einer nicht philosophisch konstruierten wertvollen Geschichtsdarstellung bereits in der Methode des akademischen Studiums einen Standpunkt erreichte, den Fichte erst in der Staatslehre von 1813 endgiltig gewonnen hat. Denken wir an die Nichtachtung, die Fichte noch in den „Grundzügen“ dem Chronisten zu Teil werden lässt und beachten wir die Tatsache, dass er in diesem geschichtsphilosophisch hochbedeutsamen Werk die nicht philosophische Geschichtsschreibung noch ohne weiteres mit einer unwissenschaftlichen, „bloss empirischen“, referierenden Chronistentätigkeit identifiziert, so erhellt der vorgeschrittene Standpunkt, den Schelling in der Methode des akademischen Studiums einnimmt. Dass Fichte auch auf Schellings methodologische Ueberlegungen einen gewissen Einfluss ausgeübt hat, soll nicht geleugnet werden, aber gerade auf diesem Gebiet zeigt sich in der genialen Enthüllung des Organismus des Wissens und speziell auch in der Auseinanderlegung der historischen Vernunft Schellings Eigenart und Orginalität. Mit feinem Verständnis hat er den Begriff der Geschichte und ihre Aufgabe deduziert und ihre Bedeutung und ihren Geltungswert richtig erkannt. Gegenüber dem naturwissenschaftlich orientierten Denken der vorhergehenden Epochen kommt bei ihm das „historische“ Denken zum vollen kräftigen Ausdruck, und zwar geschieht das mit solcher Macht, dass die spezifisch naturwissenschaftliche Betrachtungsweise für eine Zeit fast gänzlich der historischen weichen muss und auf alle Gebiete des Wissens aus-

---

1) a. a. O. S. 601 und 602.

gedehnt wird. Seine Rechts-, Religions- und Kunstgeschichte hat für eine genetische Betrachtung dieser Kulturwerte reiche Anregung geboten, ganz abgesehen von ihrer Bedeutung für das Wertproblem als solches und für das Problem der Universalgeschichte; seine philosophische Naturgeschichte gehört zu den Vorläufern der Deszendenztheorie. Die Ablehnung einer Theorie a priori für die Geschichte und damit die Verneinung der historischen Gesetze zeigt deutlich das Verständnis für die logische Struktur der Geschichte. Die historische Wissenschaft ist von ihm gefördert worden dadurch, dass er sie zu ebenbürtigem Rang neben der Naturwissenschaft erhob, und indem er ferner die verschiedenen möglichen Betrachtungsweisen der Geschichte demonstrierte und eine Wertabstufung zwischen ihnen feststellte, hat er den strengen Gegensatz zwischen Geschichte als Kulturwissenschaft und Geschichte als blosser Empirie, wie er von Kant in voller Schroffheit aufrecht erhalten wird, wesentlich gemildert.

Kapitel IV.

Wertung des Individuellen und Sozialen. Wertindividualität und Werttypus.

Mit dem Problem der Werte betreten wir ein Gebiet, auf dem die ethische und geschichtsphilosophische Spekulation nach Kant sich in besonders reicher und fruchtbringender Weise entfaltet hat. Es handelt sich darum, allgemeingiltige Werte, wie Persönlichkeit, Nation, Staat, Menschheitsgesellschaft, Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit, Recht und Religion, ihrem Wesen nach zu verstehen, ihr wechselseitiges Zusammenstimmen zu erklären, die zwischen ihnen hervortretenden verschiedenartigen Verhältnisse der Ueber- und Unterordnung festzustellen und ihre Verwirklichung im historischen Geschehen eindeutig zu bestimmen. Diese Wert-Rangierung und Qualifizierung setzt aber augenscheinlich in letzter Instanz einen Wertmasstab voraus, auf Grund dessen ein eindeutiges Bezogensein aller Wert a priori auf eine letzte und höchste Einheit stattfindet und der anderseits die Wertverwirklichung im historischen Prozess, wie sie in den einzelnen Phasen des Geschehens sich vollzieht, gleichmässig zu beurteilen gestattet. Hauptsächlich nach zwei Richtungen hin lässt sich ein solcher Wertmasstab gewinnen, einerseits durch die Reflexion darauf, ob das Individuelle, Persönliche den letzten Wert bedeute, oder einem übergeordneten sozialen Ganzen der höchste Wert



zuzusprechen sei. Anderseits kann sich die Frage erheben, welcher Kulturbetätigung der Menschheit der grösste Wert zukomme, dem sittlichen Handeln, dem spekulativen Erkennen, dem künstlerischen Schaffen oder dem religiösen Schauen, Leben und Wirken. Im ersten Falle sprechen wir wohl ganz allgemein von Individualismus oder Universalismus, im letzteren Falle von Intellektualismus, Voluntarismus, ästhetischer und religiöser Weltanschauung. Die Bezeichnung Voluntarismus ist jedoch nicht eindeutig, weil darunter ebensowohl die Herrschaft des sittlichen wie des irrationellen Willens verstanden werden kann. Wir unterscheiden daher besser zwischen dem Primat der theoretischen, praktischen, ästhetischen und religiösen Vernunft.

Diese beiden Hauptrichtungen in der Wertbeurteilung lassen die mannigfaltigsten Kombinationen zu, so etwa „praktischer Individualismus“ oder „ästhetischer Universalismus“. Ferner kann eine Kombination auch in der Weise eintreten, dass Wissen, Religion und Kunst als die höchsten Kulturbetätigungen der Menschheit über die Grenzen der sozialen Gemeinschaft hinausgehoben und wie bei Hegel in die Sphäre des absoluten Geistes versetzt oder doch wenigstens als Ueberbau über der Betätigung der engeren sozialen Gemeinschaft betrachtet werden. Diese Idee des Hinausgreifens der höchsten Kulturbetätigungen weit über die Sphäre des Staates hinaus kann mit einer Wertschätzung dieser engeren sozialen Gemeinschaft verbunden sein oder zur Herabsetzung des Staatsgedankens führen. Hier entspringt das Problem des Kosmopolitismus, Internationalismus und Nationalismus, das seinerseits wieder die verschiedenartigsten Modifikationen zulässt. Die Anschauung, dass Kunst, Wissenschaft und Religion einen über die staatliche Gemeinschaft hinausgehenden Wert repräsentieren, bildet den Gegensatz zu der hellenistischen Anschauung, die Religion, Sittlichkeit und Kunst dem Staatsgedanken unterordnete. Die Loslösung dieser Werte vom Staatsgedanken ist wiederum doppelsinnig, je nachdem der Staat wie im Zeitalter des Absolutismus mit dem herrschenden Willen identifiziert oder dieser herrschende Wille als integrierender Teil der nationalen Gemeinschaft angesehen wird. Hier taucht die Frage auf, ob die Nation nur wertvoll ist, insofern sie die Werte realisiert oder ob sie auch an sich einen Wert darstellt, ob die Ausbildung des Kultursystems Sache der verschiedenartigen Betätigung der Nationen oder etwa in homogener Weise Sache der ganzen Menschheit ist, ob etwa die Kunst ihres nationales Charakters entkleidet werden und durchaus universell sein soll. Der weltbürgerliche Gedanke lässt seinerseits die verschiedenartigsten Abtönungen zu, vom ausge-

sprochensten Individualismus bis zum abstraktesten Universalismus.

Das Problem der Werte ist von der Antike nicht zu Ende gedacht. Griechenlands einseitiger Intellektualismus hemmte die Entwickelung des Persönlichkeitsbegriffes und liess den Gedanken einer Wertverwirklichung durch die Tat hinter der Beschaulichkeit des Werterkennens zurücktreten. Erst die Stoa wirft das Problem der Persönlichkeit auf und gibt der Idee des Weltbürgertums positiven Inhalt. So fruchtbar dann das Christentum für die geschichtsphilosophische Spekulation durch die Idee der Einheit und des Fortschritts der menschlichen Gattung geworden ist, so einseitig ordnete es doch in der Zeit des Mittelalters den wissenschaftlichen, sittlichen und künstlerischen Wert dem religiösen Gedanken unter. Seine Tendenz als katholische Religion ist universalistisch, subordinierend alle Werte der Idee der einen Kirche. Erst der Renaissance war es vorbehalten die Gleichberechtigung der anderen Kulturwerte zu erkämpfen, sie ist individualistisch und intellektualistisch mit einem starken Einschlag ins Aesthetische. Sie verherrlichte die Grösse und Schönheit des Individuums, aber die Wertindividualität wird ihr nicht zum Problem. Sie fragt nicht danach, was die Individualität in ihrer Eigentümlichkeit in den grossen Kulturzusammenhängen für einen Wert repräsentiert, noch sucht sie das Mysterium der Persönlichkeit zu ergründen, sondern sie berauscht sich an der Macht und Stärke der empirischen Gegebenheit der grossen Gattungsindividuen. Sie postuliert den schrankenlosen Individualismus der grossen starken Naturen, der Mächtigen dieser Erde. Ihr Vorrecht ist die ungehemmte Entfaltung ihres gewaltigen Willenslebens. Daneben aber geht eine Bewegung, die erst im Zeitalter der Aufklärung ihre volle Ausprägung erhalten hat und die das Recht des Individuums überhaupt und als solchen behauptet. Nicht nur die grossen starken Individuen allein, sondern jedes Individuum als solches soll einen Wertfaktor bilden. Der Begriff der Individualität wird deklassiert und demokratisiert. Jedes Individuum glaubt in dieser seiner empirischen Gegebenheit etwas zu bedeuten und dementsprechend gewertet werden zu müssen, wie es Fichte in seinem meisterhaften Gemälde dieser Epoche der „vollendeten Sündhaftigkeit" dargestellt hat. Die Herrschaft der theoretischen Vernunft bleibt dabei im vollen Umfang erhalten und übt im Vertrauen auf die Untrüglichkeit des spekulativen Denkens strenge Kritik an dem Gegebenen und Ueberlieferten, damit die Welt der Wirklichkeit rational sei.

Erst durch Kant wurde in der deutschen Philosophie ein grundlegendes Verständnis für die Individualität im

emphatischen Sinne, für die Persönlichkeit erweckt. Nicht das Individuum als solches ist wertvoll und bedeutsam, sondern lediglich die geformte und gestaltete Individualität, das Individuum, insofern der Wert an ihm haftet. Die autonome Persönlichkeit und das Genie bilden eine Auswahl auf dem Gebiet des sittlichen und künstlerischen Lebens. Dieser ethische Persönlichkeitsbegriff ist von Fichte noch vertieft, seines rein formalen und typischen Charakters entkleidet und — auch in der Ausdehnung auf die Nation — für die Geschichte fruchtbar gemacht. Die letzte Bereicherung hat er sodann durch Schleiermachers Begriff der Eigentümlichkeit erfahren, mit dem diese Entwickelung ihren vorläufigen Abschluss erhält. Die Wertung des Individuellen im Sinne des Auserlesenen, Gestalteten, Persönlichen, wie sie von Fichte und Schleiermacher noch aufrecht erhalten wird, musste in der Folgezeit mehr und mehr hinter universalistischen Tendenzen zurücktreten, die zwar den Wert des Persönlichen teilweise noch anerkennen, den letzten Wertmasstab jedoch in einem übergeordneten Ganzen suchen. Unterdessen schreitet der im Zeitalter der Aufklärung begonnene Prozess der Bewertung der empirischen Idividualität fort. Jener nivellierende Atomismus aber, der die Gleichwertigkeit der Individuen verkündet und keine qualitativen Differenzen mehr gelten lässt, führt konsequenter Weise dazu, alles Individuelle gleich, aber auch gleich gering zu bewerten. Das Individuum wird zum Exemplar herabgedrückt und über ihm erhebt sich ein abstraktes Allgemeines, das allgemeine Wohlfahrt genannt wird.

Neben der Herrschaft der praktischen Vernunft, wie sie von Kant gegenüber der Aufklärung vertreten war, gewinnt unter seinen grossen Nachfolgern die ästhetische und religiöse Vernunft immer mehr an Bedeutung. Fichtes ursprünglicher Voluntarismus macht einer ethisch-religiösen Weltanschauung Platz, und in Schellings Philosophie erringt die ästhetische Vernunft den Primat, welcher später der religiösen anheimfällt. Schellings Stellung in dieser Entwickelung bedeutet in der Periode von 1799—1804 den Triumph der ästhetischen Weltanschauung und das Zurücktreten des Individualismus hinter universalistischen Tendenzen.

Zwischen Individualismus und Universalismus im Sinne der Bewertung des Individuellen und Sozialen kann eine grosse Reihe von Zwischenstufen gedacht werden. Der extremste Individualismus herrscht dort, wo das Individuum als solches den letzten Masstab bildet und keinen Wert über sich duldet, der extremste Universalismus dort, wo das Individuum nichts und die Gemeinschaft alles gilt.

In dem extremen Individualismus lässt sich eine doppelte

Tendenz unterscheiden, die man als qualitativen und quantitativen Individualismus bezeichnen könnte. Der qualitative Individualismus bewertet allein das Individuum, aber nur das auserlesene Individuum, das Individuum gleichsam in der Potenz. Das auserlesene, intellektuell und physisch begabte Individuum als solches wird bewertet; denn dieser extreme Individualismus will nur die Erhöhung des eigenen Zustandes — die Macht. Für den quantitativen Individualismus sind alle Individuen gleichwertig, die klugen und die dummen, die starken und die schwachen. Da alle Individuen gleichwertig sind als Individuen und kein sozialer Wert anerkannt wird, so führt die gewollte und nach dieser Lehre berechtigte Ausbreitung des eigenen Ichs zu einem einseitig brutalen Egoismus. Der qualitative extreme Individualismus führt zum Despotismus, zur Tyrannis, der quantitative Individualismus in seiner extremen Form zur Anarchie. Dem gegenüber bedeutet der extreme Universalismus, für den die Gemeinschaft als solche gilt, herdenmässiges Aufgehen in ein Allgemeines.

Von diesen Verhältnissen, die noch unterhalb der Schwelle des Wertbewusstseins liegen, muss jene bewusste Herausarbeitung des Allgemeingültigen wohl unterschieden werden, nach welcher der Wert des Individuums und der Gemeinschaft darauf beruht, Träger einer Kulturidee zu sein. Hier lässt sich ein extremer Individualismus denken, der nur das Individuelle gelten lässt, insofern der Wert an ihm haftet, d. h. insofern das Individuum etwa eine ethische Idee, wie die der Tugend, in sich realisiert. Ihm gegenüber steht ein extremer Universalismus, der lediglich die Gemeinschaft wertet, insofern sie einem ethischen Ideal unterworfen ist, eine Lehre, die zu todesmutiger Aufopferung, aber auch zur Entpersönlichung, zur Selbstentäusserung und mystischen Hingabe an ein Allgemeines führen kann.

Von Individualismus müssen wir aber auch dort sprechen, wo neben dem Individuellen noch ein Soziales gewertet, der Wert des Individuellen aber höher gestellt wird, als der Wert des Sozialen, wo also der Wert des Individuellen doch den letzten Wertmasstab hergibt. Und endlich wird der Begriff des Individualismus auch auf diejenigen Verhältnisse ausgedehnt, wo der Wert des Individuellen dem Wert des Allgemeinen gegenüber seine Selbständigkeit behauptet, aber an Bedeutung unter dem sozialen Wert rangiert. Auf der anderen Seite geht der Individualismus mehr und mehr in den Universalismus über, je völliger das Individuelle den Wert des Allgemeinen gegenüber seiner Selbständigkeit einbüsst.

Diese Wertungsverhältnisse werden komplizierter, wenn die logische Struktur des Wertes selber in Betracht gezogen

wird. Wir müssen nämlich wohl unterscheiden zwischen Wertung des Allgemeinen und des Besonderen und zwischen allgemeinem und besonderem Wert. Der Wert selber kann entweder ein allgemeiner Begriff, ein Werttypus sein oder eine Werteinmaligkeit bedeuten[1]), beide können sowohl am Einzelnen haftend gedacht werden wie am Allgemeinen. Ein Werttypus, der am Einzelnen haftet, ist etwa Kants Begriff der Pflichtmässigkeit oder die *ἀταραξία* des Weisen, allgemeine Begriffe, die niemals imstande sind ein Persönliches zu konstituieren. An diesen Werten partizipieren eine Reihe von Individuen, und, insofern sie daran teilnehmen, gelten sie als wertvoll. Das Wertvolle ist hier das Gemeinsame und gibt dem Einzelnen keinen besonderen Inhalt. Ein Werttypus, der an einem Allgemeinen haftend gedacht wird, ist etwa der Begriff der vollendeten Rechtsordnung, der weltbürgerlichen Verfassung, oder die Idee der Freiheit als Ziel der menschlichen Entwickelung. Aber diese Wertprädikate involvieren noch nicht die Idee eines letzten und einzigartigen Wertganzen, wenn sie auch darauf hinzudeuten scheinen, und es fehlt ihnen das konkrete Moment, das höchstens hineininterpretiert werden kann. Das soziale Individuum ist wertvoll, insofern es an den genannten Werten partizipiert, aber diese allgemeinen Werte sind weit davon entfernt, ein eigentümliches soziales Individuum zu konstituieren und von der lebendigen Ausübung der sozialen Funktionen geht nichts in die Wertbedeutung ein. Die inhaltliche Wertbestimmtheit ist jedoch nicht notwendig eine Werteinmaligkeit. So ist Schillers Begriff des ästhetischen Staates kein abstrakter Wert, sondern eine Wertkonkretheit, welche die ideale Form in der Ausübung der sozialen Funktionen und zwar speziell auf dem Gebiete des künstlerischen Mitteilens und Empfangens, des gemeinsamen ästhetischen Geniessens in sich begreift, und doch braucht dieser Wert nicht einmalig zu sein, er ist wiederholbar zu denken. Haftet dagen die Werteinmaligkeit an einem singulären oder sozialen Individuum, so entsteht die Vorstellung von dem unwiederholbaren, unersetzlichen und unvergleichlichen Wert einer Persönlichkeit, eines Kunstwerks, einer Nation und einer historischen Epoche. Auch in diesem Falle wird ein empirisches Wirklichkeitssubstrat gedacht, mit dem der Wert als das Allgemeingültige verbunden ist. Das singuläre oder soziale Individuum kann, soweit es an dem Werttypus partizipiert als das Wertexemplar gegenüber dem Werttypus als dem Wertallgemeinen bezeichet werden. Dem gegenüber ist das Individuum, insofern die Werteinmaligkeit an ihm haftet, eine Wertindivi-

1) Vgl. Lask, Rechtsphilosophie. Festschrift für Kuno Fischer, Bd. II, S. 3 und „Fichtes Idealismus und die Geschichte“, S. 12 ff.

dualität, und insofern der Wertindividualität, der Persönlichkeit, etwa eine Wertindividualität grossen Stils wie die Nation gegenübersteht, entspringt das Verhältnis der Wertindividualität zu einem Wertganzen.

Ist die Wertung des Einzelnen generalisierend, so entspringt das Wertexemplar, ist sie individualisierend die Wertindividualität. Beide können sowohl einem Wertallgemeinen, wie einem Wertganzen gegenüberstehen, je nachdem die Wertung des sozialen Ganzen einen generalisierenden oder individualisierenden Charakter trägt. So ist Kants Persönlichkeitsbegriff ein Wertexemplar zu dem Werttypus der Pflicht. Daneben steht als Wertung des Allgemeinen die weltbürgerliche Verfassung, die gleichfalls ein abstrakter Allgemeinbegriff ist. Der Persönlichkeitsbegriff, die Wertung des Individuellen, gilt aber als der höhere Wert, dessen Realisierung der soziale Wert der weltbürgerlichen Verfassung nur ermöglichen soll. Setzen wir an die Stelle der weltbürgerlichen Verfassung den Begriff eines moralischen Ganzen, wie er besonders in der Religionsphilosophie Kants sich geltend macht, so gelangen wir zu dem Begriff einer Werttotalität, der die Persönlichkeitswerte sich eingliedern sollen und der als Wertmasstab fungiert. Setzen wir dagegen an die Stelle des Wertexemplars die Wertindividualität, so behauptet diese ihre Selbständigkeit gegenüber den abstrakten Werten, um sich als Glied oder Teil in ein Wertganzes einzufügen.

Wird bei der Wertung des Individuellen und Sozialen der volle Nachdruck auf ein Wertganzes gelegt, so verblasst die Wertindividualität mehr und mehr gegenüber diesem Ganzen. Jemehr die Eingliederung gesteigert wird, umsomehr geht die Selbständigkeit verloren, bis sich das Individuum gleichsam in das Ganze auflöst. Das Wertungsobjekt ist dann nur noch das Allgemeine und insofern ist die Wertung universalistisch, während rein methodisch betrachtet die Wertungsweise und Wertbildung als individualisierend bezeichnet werden muss, denn das Ganze wird als Individuum gewertet, an dem die Werteinmaligkeit haftet.

Der Individualismus erfordert die Selbständigkeit des Individuellen gegenüber dem Allgemeinen. Wird das Individuelle aus dem Allgemeinen durch Emanation hervorgehend gedacht, gilt es als Verschlechterung, als letzte Ausstrahlung eines göttlichen Allgemeinen, so scheint der Individualismus damit gleichsam in der Wurzel vernichtet zu sein. Bildet dagegen das Individuelle dem Allgemeinen gegenüber eine Urposition, etwas Unableitbares, Selbständiges, so ist damit die Grundlage eines individualistischen Systems gewonnen. Die Selbständigkeit des Individuellen gegenüber

dem Allgemeinen braucht jedoch noch keine Wertung des Individuellen zu bedeuten, das Einzelne kann lediglich als das Irrationale dem Allgemeinen selbständig gegenüberstehen. In diesem Falle bleibt das Allgemeine der alleinige Wertträger.

Auf rein logischem Gebiet entspricht diesem Verhältnis die Relation zwischen der Allgemeinheit der Axiome und Prinzipien auf der einen und dem Besonderen, dem Individuum der Empfindung, der Tatsache, der einzelnen Bestimmtheit auf der anderen Seite. Das Irrationale ist das logisch Zufällige, das aus dem Begriff nicht Ableitbare. Der Rationalismus, der das Individuum aus dem Allgemeinen deduzieren zu können glaubt, ist seinem ganzen Charakter nach emanatistisch und universalistisch, während etwa die Logik Kants, welche die Unableitbarkeit des Individuums aus dem Allgemeinen behauptet, ein individualistisches Gepräge trägt.

Auch auf dem Gebiete der reinen Wertspekulation entspringt ein ähnliches Verhältnis. Dem Irrationalen und dem logisch Zufälligen würde derjenige Wert entsprechen, der sich keinem anderen Wert mehr unterordnen lässt, der seiner Unvergleichlichkeit wegen in kein Wertsystem eingeht. Die Struktur der Werte selber bringt es mit sich, dass sie ein hohes Mass von Unvergleichlichkeit aufweisen, das ihre systematische Anordnung erschwert. An diese Unvergleichlichkeit ist hier nicht gedacht, denn für die Werttypen bleibt die Forderung bestehen, dass sie eine Anordnung nach letzten teleologischen Wertgesichtspunkten gestatten, sondern vielmehr an eine Wertstruktur, die jede systematische Behandlung von vorn herein ausschliesst.

Um Schellings Wertungsweise genauer charakterisieren zu können, müssen wir das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen, wie es seine Metaphysik und Logik voraussetzt, kurz andeuten. Im System des transzendentalen Idealismus macht sich bei Schelling noch überwiegend die Tendenz bemerkbar, die Unableitbarkeit des Besonderen aus dem Allgemeinen zu behaupten, während sich auf der anderen Seite Aeusserungen finden, welche die Wendung zum absoluten Idealismus andeuten, der, seinem ganzen Wesen nach durchaus panlogistisch, die Selbständigkeit des Besonderen vernichtet und seine Realität zerstört.

Das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen, des allgemeinen und empirischen Ich hat Schelling in seiner Lehre von den drei „Begrenzungen“ darzulegen gesucht[1]).

1) Vgl. über diese und die sich daraus ergebenden Schwierigkeiten Schelling, System des transzendentalen Idealismus, 1800, S. 59 und 251 und Werke I, Bd. IV, S. 282. Dazu Eduard v. Hartmann, Schellings System, S. 64, 90 und 91.



Eine räumliche Vorstellung ihres Verhältnisses scheint vorzuliegen, wenn Schelling sagt: „Das reine Bewusstsein auf verschiedene Art bestimmt und eingeschränkt, gibt das empirische. Beide sind also bloss durch ihre Schranken verschieden. Hebt die Schranken des empirischen Bewusstseins auf und ihr habt das absolute Ich“ [1]). Derselbe metaphysische Gedanke tritt hervor, wenn Schelling weiter ausführt, dass man von demjenigen Begriffe ausgehen muss „der die ganze Individualität in sich befasst und aus dem alle Individualität sich entwickelt“.

Während diese Ueberlegungen das allgemeine Ich als eine metaphysische Totalität erscheinen lassen, hat dieser Begriff doch auch wieder bis zu einem gewissen Grade den Charakter eines formalen erkenntnistheoretischen Prinzips gewahrt, dem das Endliche als etwas Unableitbares gegenübersteht. So findet sich eine Definition des allgemeinen Ichs im System des transzendentalen Idealismus, die ein durchaus erkenntnistheoretisches Gepräge trägt, indem sie das Ich als dasjenige bezeichnet, was ins Unendliche fort nicht objektiv werden kann. Das Ich erscheint hier als das Bewusstsein im Gegensatz zu allem Bewusstseinsinhalt, der sich erst für das empirische Ich in psychische und physische Wirklichkeit zerlegt. Während das empirisch-psychologische Ich Objekt zu werden vermag, ist das allgemeine Ich die Voraussetzung dafür, dass irgend etwas Objekt werden kann und steht im Gegensatz zu aller psychischen und physischen Wirklichkeit. Dieser Begriff eines formalen erkenntnis-theoretischen Ichs taucht aber bei Schelling nur beiläufig auf und ist nicht bestimmend für die Weiterentwickelung der transzendentalen Probleme.

Im Sinne des erkenntnistheoretischen Standpunktes wird ferner von Schelling die Ableitung der besonderen Bestimmtheit aus dem allgemeinen Ich für unmöglich erklärt. Das gilt für das Individuum der Empfindung ebensowohl wie für das empirische Ich. Die Deduktion der Empfindung beschränkt sich darauf, die Möglichkeit der Empfindung aus den Urtätigkeiten des allgemeinen Ich abzuleiten und zu erklären, weswegen der besondere Empfindungsinhalt als etwas Gegebenes, nicht durch das Ich Gesetztes erscheint [2]). Der besondere Empfindungsinhalt selber ist nach Schelling aus dem Ich nicht zu deduzieren, die Bestimmtheit des Individuellen aus dem Allgemeinen nicht ableitbar. Aus dem Ich ist nur die Begrenzung überhaupt erklärbar, nicht die bestimmte Begrenzung des Individuums. Diese ist vielmehr das Unbegreif-

1) Schellings System des transzendentalen Idealismus, 1800, S. 59.
2) a. a. O. S. 111.

liche und Unerklärliche der Philosophie[1]). Die Bestimmtheit macht die Individualität des einzelnen empirischen Ich aus. Dass ich begrenzt bin, lässt sich erklären, aber nie, wie ich begrenzt bin; die Art dieser Begrenzung bleibt das Unerklärbare. Die Bestimmtheit des empirischen Ich, die mit der zweiten Beschränktheit gesetzt ist, muss gegenüber dem allgemeinen Ich als das in jeder Hinsicht Zufällige erscheinen[2]).

Auf dem Standpunkt des transzendentalen Idealismus ist der irrationale Faktor noch nicht beseitigt, zum Panlogismus wird Schellings System erst im Jahre 1801, in der „Darstellung meines Systems der Philosophie[3])“. Im System des transzendentalen Idealismus macht sich auch in der praktischen Philosophie eine gewisse Tendenz bemerkbar, die Besonderheit des Einzelindividuums gegenüber dem Allgemeinen zu betonen, die fast den Anschein erwecken könnte, als ob in der Tat das Einzelindividuum einen selbständigen Wert repräsentiere bezw. Träger eines Wertes sei. Ganz im Sinne der Fichteschen Sittenlehre hat hier die Intelligenz, ihrer Individualität entsprechend, bestimmte Aufgaben zu erfüllen, die sich ihr als Sollen darstellen. Das Objekt, wie es ist, begehrt das Ich in das Objekt, wie es sein soll, zu verwandeln[4]). Dieses Objekt ist für jedes Individuum ein bestimmtes, entsprechend der Eigenart seiner Individualität, welche die Lösung ganz bestimmter Aufgaben involviert, an denen es seine Tätigkeit zu entfalten hat. Würde sich die Tätigkeit der Intelligenz auf die Summe aller denkbaren Objekte richten, so wäre ein Erfolg vollkommen ausgeschlossen, da das Ich sich vollkommen zersplittern und damit die ganze Wirkung verloren gehen würde. Die Objekte der Tätigkeit sind an die einzelnen Individuen ausgeteilt, sie sind präokkupiert, entsprechend den verschiedenen Individualitäten. Indem die anderen Objekte bereits in Beschlag genommen sind, bleibt dem Individuum nichts anderes übrig als seine Tätigkeit, die ohne dieses ungehemmt auf alle Objekte sich richten würde, auf ein bestimmtes Gebiet zu konzentrieren. Durch die Synthese seiner Individualität ist ihm sein Platz in der Welt des Handelns mit Notwendigkeit vorausbestimmt.

Diese Ausführungen im System des transzendentalen Idealimus sind die einzigen in Schellings Werken, welche

---

1) a. a. O. S. 118.
2) a. a. O. S. 240.
3) Vgl. **Eduard v. Hartmann**, Schellings System als Einheit von Hegel und **Schopenhauer**, S. 6.
4) Schelling, System des transzendentalen Idealismus, S. 368.

ein tieferes Sichversenken in die Probleme der Ethik bedeuten, die in ihrer Eigenart von Schelling sehr wenig Berücksichtigung finden und vor allem in der Verquickung mit religiösen Problemen keine eigentümliche Gestalt gewinnen können. Das Gebiet der Ethik wird sonst gleichsam aufgeteilt zwischen Logik, Aesthetik, Geschichtsphilosophie und Religionsphilosophie, hier im System des transzendentalen Idealismus hat es eine eigentümliche Stelle gefunden. Dem Festgelegtwerden der Individualität in einer bestimmten Richtung, welche eine weiterverzweigte sittliche Betätigung und die Arbeit an grossen Kulturaufgaben mit sich bringt, hat Schelling tiefsinnigen Ausdruck gegeben, wenn er sagt: „Das Individuum wird immer weniger frei, je mehr es handelt“. Immer enger schliesst sich der Pflichtenkreis, je tiefer das Individuum in die sittliche Welt eindringt. Jede Lösung einer Aufgabe involviert eine Reihe neuer Aufgaben, die der Erfüllung harren. Auf der anderen Seite erstarken aber auch die konstanten Willensmotive in dem Masse, dass das Individuum, ohne zu schwanken, die vorgezeichnete Richtung verfolgt und so die Freiheit zur Notwendigkeit wird.

Aber auch die praktische Philosophie im System des transzendentalen Idealismus lässt es zum mindestens zweifelhaft erscheinen, ob Schelling wirklich das Individuum zum Träger eines Wertes hat machen wollen oder ob nicht vielmehr eine übergeordnete Notwendigkeit alles Wertvolle erzeugt, ohne dass das Individuum irgend welchen Anteil daran hat. Schellings Metaphysik scheint das zu verlangen, während die praktische Philosophie des Systems unter dieser Voraussetzung alle Bedeutung verliert, denn eine Methaphysik, die alles wertvolle Handeln von einem allgemeinen Ich ausgehen lässt, degradiert die Leistung des Einzelindividuums und macht sie vollkommen überflüssig.

Schon in der Periode des transzendentalen Idealismus finden sich Aeusserungen Schellings, die erraten lassen, dass er von der absoluten Nichtigkeit und Bedeutungslosigkeit des Individuellen gegenüber dem Allgemeinen überzeugt war[1]). Vergebens suchen wir nach einer idealen Individualität oder Originalität, die als Träger eines absoluten Wertes in die Zeitlosigkeit hineinragt, wir finden nur die empirische Individualität, die vergänglich und wertlos ist.

Je weiter die Ausbildung der Identitätsphilosophie fortschreitet, umsomehr wird die Nichtigkeit und Wertlosigkeit des Individuellen im Gegensatz zum Allgemeinen betont. Seele und Leib sind gleich nichtig und vergänglich. Das Individuelle in der Zusammensetzung von Seele und Leib ist nur

1) Schelling, Werke I, Bd. III, S. 43 und 70.

ein Modus des Absoluten[1]). In einer späteren Schrift heisst es dann: „Die Individuen sind nur Scheinbilder gleich dem Spektrum. Sie sind keine Modifikationen der absoluten Substanz, sondern bloss imaginäre Scheinwesen“[2]). Hier scheint also auch die Bezeichnung Modus bezw. Modifikation Schelling zu positiv zu sein und nicht hinlänglich, die vollständige Wesenlosigkeit und Schattenhaftigkeit des Individuums zu charakterisieren.

Neben der Seele als dem Begriff des Körpers (idea corporis) kennt die Metaphysik Schellings noch einen Begriff der Seele (idea ideae), der das Ansich der Seele ausmacht und seiner Natur nach ewig ist. Die idea corporis führt nur ein Scheinleben, aber die idea ideae hat ihr wahres Leben im Absoluten. Die Idee als solche ist unendlich und bringt Unendliches hervor, während die Seele in ihrem vom Absoluten getrennten Scheinleben nur eine Scheinwirklichkeit hervorbringt[3]). Diese idea ideae der Identitätsphilosophie muss im ganzen Zusammenhang der Lehre Schellings als etwas Supraindividuelles, Ueberpersönliches aufgefasst werden. Allerdings findet sich eine Stelle in Schellings Werken, die das Gegenteil zu dokumentieren scheint, wo unser Philosoph ausführt, dass der Begriff der Seele, die idea ideae, auch das Prinzip des Bewusstseins sei, das der Seele die Ichheit verleiht[4]). Diese Stelle lässt sich jedoch nur so verstehen, dass die Idee der Ichheit als ein an den einzelnen Seelen haftendes Gemeinsames gedacht wird, denn die supraindividuelle Idee, die das Ansich der Seele ausmacht, ist wohl ewig, aber nicht individuell fortdauernd[5]). Dass sich in der Periode der Freiheitslehre und der Offenbarungsphilosophie bei Schelling das Bestreben geltend macht, die Selbständigkeit der Individualität und ihre persönliche Fortdauer zu retten, kommt für uns hier nicht weiter in Betracht.

Schellings Ethik und Geschichtsphilosophie kennt keinen Persönlichkeitsbegriff. Ohne den Wert der Persönlichkeit scheinen aber beide ihren festen Kern zu verlieren und ihren eigentlichen Sinn und Charakter einzubüssen; denn was ist Ethik ohne menschliche Tugend und was ist Geschichte ohne wertvolle Handlungen der Persönlichkeit? Wenn das Individuum keinerlei Wert repräsentiert und in Gutem und Bösem lediglich das Produkt einer höheren Notwendigkeit ist, wenn alles, was es zu schaffen wähnt, nicht seine Schöpfung, sondern die Schöpfung eines supraindividuellen Allgemeinen ist,

1) a. a. O. Bd. V, S. 29—30.
2) a. a. O. Bd. VII, S. 171—72.
3) a. a. O. Bd. VI, S. 41.
4) a. a. O. S. 509—10.
5) a. a. O. S. 60—61.

wenn sein Wille keine Bedeutung besitzt und nur der höhere Wille in ihm schafft und wirkt, dann geht auch alle Ethik im Sinne Kants verloren, die mit der autonomen Persönlichkeit und ihrer Verbindlichkeit dem Sittengesetz gegenüber steht und fällt. Das Selbstbestimmen ist dann nicht mehr die Tat des sittlichen Individuums, sondern das höhere Allgemeine ist das Bestimmende, das Individuum kann dann nur das Selbstbestimmen wollen, d. h. den Akt der Bestimmung durch das Allgemeine anerkennen[1]). Sittlichkeit als eine Tat der persönlichen Freiheit ist dann unmöglich, tugendhaft ist der Mensch nur durch die absolute Gebundenheit seines Willens, die aus dem stammt, was über der Seele ist[2]). An die Stelle der ethischen Handlungsfreudigkeit tritt daher bei Schelling, sobald Fichtes Einfluss auf ihn zu wirken aufgehört hat und seine Philosophie ihre eigentümliche Gestalt gewinnt, die ästhetisch-religiöse Kontemplation, indem die spezifisch ethischen Probleme völlig bei Seite gelegt werden. Die Sittlichkeit wird in das Religiöse aufgenommen, ihre von Kant vollzogene Trennung aufgehoben. Die kontemplative Weltanschauung, die durch den Primat der ästhetischen Vernunft gegenüber dem Voluntarismus bis zu einem gewissen Grade gefordert wird, macht ihren Einfluss auf dem Gebiet der praktischen Probleme geltend. Das Pathos der Aktivität weicht mehr und mehr dem Quietiv, der religiösen Hingabe an den Urgrund des Seins.

Auch auf dem Gebiete der Geschichtsphilosophie musste dieser Mangel eines Persönlichkeitsbegriffes von nachteiliger Wirkung sein. Die grossen Taten der Geschichte sind nur scheinbar das Werk der einzelnen Individuen, im Grunde genommen ist es der Weltgeist, der in ihnen handelt, der sie treibt, wohin sie nicht wollen, so dass die Helden der Geschichte unter dem letzten metaphysischen Gesichtspunkt als blosse Puppen erscheinen in der Hand des göttlichen Marionettenspielers. Schellings Philosophie ist ein prägnantes Beispiel dafür, wie unabtrennbar der Persönlichkeitsbegriff von dem Reiche sittlicher Handlungen ist. Wie sehr hatte die Romantik das schrankenlose Recht der Genialität betont und sich über das Gesetz mit stolzer Nichtachtung hinwegsetzen wollen. Die Genielehre in dieser Form vermochte sich nicht zu einem Persönlichkeitsbegriff zu verdichten; nur durch ihre Beziehung auf ethische Werte vermochte sie feste Gestalt zu gewinnen. Losgelöst von dem ethischen Wert, nicht mehr gehemmt durch das Gebot der Pflicht, wuchs die Persönlichkeit gleichsam ins Unermessliche, Schrankenlose hinein, um nicht mehr Individuum zu bleiben, sondern zum schaffenden Weltgeist selber zu werden.

---

1) Schelling, System des transzendentalen Idealismus, 1800, S. 390.
2) a. a. O. I, Bd. VI, S. 560.

Schon in dem Mangel des Persönlichkeitsbegriffes offenbart sich der universalistische Charakter der Wertspekulation Schellings hinsichtlich ihres Gegenstandes. So hört denn auch auf dem Gebiet des künstlerischen Lebens das Genie auf, geniale selbsttätige Persönlichkeit zu sein, denn das Geniale, die eigentliche Poesie des Kunstwerks, ist das Produkt des absoluten Ich, des supraindividuellen Allgemeinen. Nur die Technik des Kunstwerks das veränderliche, zeitliche Moment an ihm entstammt der Individualität; die über alle Zeitlichkeit erhabene Poesie des Kunstwerks, die notwendige Anerkennung verlangt, ist die schöpferische Tat einer überindividuellen Organisation. Diese Erhebung der genialen Tätigkeit in das Ueberindividuelle war von Kant vorbereitet, welcher von dem notwendigen Schaffen des künstlerischen Genius gesprochen hatte, von dem Genie, das als Natur die Regel gibt. Aber der Begriff der Orginalität, welchen Kant neben dem Exemplarischen dem Genie zuerkennt, führt auf den Gedanken einer eigentümlichen Schöpfung und lässt die Möglichkeit offen, dass auch das Persönliche etwas für das Kunstwerk bedeute. Schelling hat aus Kants Lehre die metaphysische Konsequenz in dem Sinne gezogen, dass nicht der Künstler, sondern das absolute Ich das Kunstwerk hervorbringt, gleichsam als Symbol der absoluten Identität.

Da nur das supraindividuelle Allgemeine durch die Ideen handelt und alles wertvoll Tätige ein Ueberpersönliches ist, so erweckt Schellings Wertspekulation den Eindruck eines extremen Universalismus, und dieser Eindruck wird noch dadurch verstärkt, dass Schelling, wie er auf dem Gebiet des künstlerischen Lebens von der schöpferischen Tätigkeit des Individuums abstrahierend zu einem schöpferischen Allgemeinen emporsteigt, so auch hinsichtlich des Objektes dieser Tätigkeit das einzelne Kunstwerk nicht als ein wahrhaft Besonderes und Selbständiges gelten lässt, sondern auch hier wieder zu der Idee des einen wahrhaften Kunstwerkes sich erhebt. „Es gibt nur ein absolutes Kunstwerk, welches in ganz verschiedenen Exemplaren existieren kann, aber doch nur eins ist“ [1]). Nach dieser Stelle könnte man meinen, dass Schelling sich das Verhältnis der einzelnen Kunstwerke zu dem absoluten Kunstwerk wie das der Arten oder Exemplare zu ihrem Gattungsbegriff gedacht habe und somit das Schöne und Wertvolle eines Kunstwerks nur dasjenige sei, was es mit den anderen gemeinsam habe. Ein näheres Eingehen auf das Problem der Universalgeschichte zeigt jedoch, dass jedes Kunstwerk einen Teil des Ganzen der Idee bildet, die sich im historischen Prozess sukzessiv

1) a. a. O. Bd. III. S. 627.

realisiert, so dass jedes Kunstwerk einen neuen eigenartigen Wert darstellt.

Das einzelne Kunstwerk hat nach Schelling seinen besonderen Wertcharakter, aber das wahrhaft vollkommene Kunstwerk ist nicht das Einzelne, sondern das Ganze aller künstlerischen Produktion. Erst das Ganze drückt die Idee und das Universum der Kunst aus. In allen Kunstwerken offenbart sich die Einheit, die sie als das Werk eines und desselben Genius erkennen lässt [1]). Hier ist die metaphysische Spekulation der historischen Auffassung zu Hilfe gekommen. Wohl auf keinem Gebiet des historischen Geschehens ist die Diskontinuität und die Willkür der einzelnen Leistungen so gross wie auf dem Gebiete der Kunst. Nirgends bedarf es so sehr der Interpolation wie gerade auf diesem Gebiete. Schellings Metaphysik erfasste die Kunstwelt als eine Einheit, als das Produkt desselben Genius, der sich in immer neue Formen kleidet, in dem Ganzen der Leistung aber ein einheitliches Werk vollführt. Die Behauptung der Kontinuität in der Entwickelung der Kunstwelt konnte nicht verfehlen die historische Betrachtung des künstlerischen Schaffens zu fördern und anzuregen.

Ungeachtet dieses eigenartigen für Schelling charakteristischen Strebens, über das Individuum hinaus sich zu einem Wertganzen zu erheben, kann seine Wertspekulation hinsichtlich ihres Objektes doch keineswegs als extremer Universalismus bezeichnet werden, denn das einzelne Kunstwerk gilt ihm als Wert, wenn auch nur als integrierender Teil des absoluten Wertes, der mit dem absoluten Kunstwerk sich verbindet. An dem Allgemeinen haftet der ganze Wert, an dem Individuum nur ein Wertteil, aber darum ist das Individuum nicht wertlos. Würde Schelling mit den historischen Individuen der Kunst, des Rechts, der Wissenschaft, der Religion nicht tatsächlich einen Wert verbinden, so würde alles Geschehen sinnlos sein und keine Beziehung zwischen dem Zeitlosen und Zeitlichen existieren. Um hierüber eine endgiltige Entscheidung treffen zu können, ist es aber erforderlich, das Problem der Universalgeschichte aufzurollen, was erst im letzten Kapitel geschehen kann.

Die Metaphysik Schellings, welche die Ausbildung des Persönlichkeitsbegriffes nicht zuliess, hat seiner Geschichtsphilosophie, die durch diesen Mangel etwas Schemenhaftes, Kraftloses erhielt, bedeutenden Abbruch getan. Dagegen ist von ihm das Problem der Gemeinschaft deutlicher herausgearbeitet, und auf diesem Gebiet hat die ästhetische Weltanschauung der Problembildung nicht hemmend, sondern fördernd zur Seite gestanden.

1) a. a. O. Bd. V, S. 372.

Als Werte der Gemeinschaft sind etwa Staat und Kirche, das Vernunftreich und jenes „Zumal der modernen Welt“ zu nennen, das die künstlerische Entwickelung abschliesst. Sachlich betrachtet ist Schellings Wertungsweise universalistisch, denn das Objekt seiner Wertung ist in erster Linie das Allgemeine bezw. Soziale, methodologisch betrachtet trägt sie ein individualistisches Gepräge. Wenn Schelling unter dem statistischen Gesichtspunkt immer nur die grossen sozialen Verbände wie Kirche und Staat unter dem dynamischen Gesichtspunkt das historische Ganze, weit weniger aber die einzelnen historischen Individuen wertet, so ist seine Wertungsweise in Ansehung ihres Objektes ohne Zweifel universalistisch. Wenn aber diese Gebilde, die er wertet, konkret inhaltlich gewertet werden und nicht rein formal, als Werttotalitäten und nicht als Wertallgemeinheiten, oder wenn der Wert der Einmaligkcit an ihnen haftend gedacht wird, so verbindet sich der Universalismus hinsichtlich des Gegenstandes mit einem Individualismus hinsichtlich der Methode. Unter dem statischen Gesichtspunkt erscheinen allerdings die Einheiten, aus denen sich das soziale Wertganze zusammensetzt, so fest eingefügt und eingeordnet in den allgemeinen Zusammenhang, so unauflöslich mit ihm verknüpft, dass sie von ihm getrennt keinerlei Wert mehr zu besitzen scheinen, und auch unter dem dynamischen Gesichtspunkt borgt das historische Individuum, so etwa die „tragische Epoche“ des Griechentums, ihren Wertcharakter bis zu einem gewissen Grade von dem historischen Ganzen, wenn auch naturgemäss die Einordnung, wie sie hier vollzogen wird, nicht annähernd so straff und fest ist, wie unter dem statischen Gesichtspunkt.

Die Werte des Sozialen, welche Schellings Geschichtsphilosophie aufweist, wie etwa die des Staates und der Kirche, werden von ihm mit Vorliebe als Organismus, als Kunstwerk oder auch als lebendiges organisches Kunstwerk bezeichnet[1]). Ueber die Bedeutung dieses Begriffes wird am besten die Weiterbildung des Staatsbegriffes Auskunft geben, welche Schellings Geschichtsphilosophie in der von uns behandelten Periode durchgemacht hat. Die Bildung des Staatsbegriffes zu der für Schelling eigentümlichen Gestalt zerfällt in drei Etappen, die durch drei philosophische Werke charakterisiert sind, nämlich erstens durch das „System des transzendentalen Idealismus“, zweitens durch die „Methode des akademischen Studiums“ und drittens durch das „System der gesamten Philosophle“ (1804).

Der Staat, wie ihn das System des transzendentalen

1) a. a. O. S. 293, 307, 312, 316, 434.

Idealismus im Auge hat, ist ein rein formales Gebilde und nur Mittel zum Zweck, nicht Selbstzweck. In den Ausführungen Schellings über Recht und Staat ist noch wenig Originalität zu spüren, der Einfluss Montesquieus, Rousseaus, Kants und Fichtes macht sich überall bemerkbar. Das rein Formale des Staates, die Rechtsordnung und die Verfassung interessiert hier Schelling noch allein, und dieses Formale ordnet sich dem Zweck des Staates, der Freiheit des Individuums unter. Diesem Zweck entsprechend muss die Rechtsmaschine eingerichtet sein: Das Rechtsgesetz ist ein Naturgesetz zum Behufe der Freiheit[1]). Die Freiheit der Individuen scheint aber Schelling am besten dann gewährleistet, wenn, wie das Locke zuerst vorgeschlagen hat, eine Trennung der drei Staatsgewalten der legislativen, exekutiven und föderativen stattfindet[2]). Temporäre Verfassungen, die durch den Zwang der Umstände gestiftet sind, müssen notwendig zu Grunde gehen; der rationale Staat muss verwirklicht werden, der eine ideale Verfassung und Rechtsordnung besitzt, die keine Reibungsflächen bietet. Eine ideale Staatsverfassung ist aber erst dann gesichert, wenn sich über den einzelnen Staaten ein Bund aller Staaten errichtet, die sich ihre Verfassung gegenseitig gerantieren. Dazu ist zweierlei erforderlich, nämlich erstens, dass die Grundsätze und Prinzipien der wahren Rechtsverfassung überall Eingang gefunden haben, und zweitens, dass ein allgemeiner Völkerareopag eingesetzt wird, um die Streitigkeiten unter den Nationen zu schlichten. Die weltbürgerliche Verfassung, das Ziel der Entwickelung, ist dem Vernunftwesen als ein Problem aufgegeben, das nur durch die ganze Gattung realisiert werden kann[3]). In den Begriff des Staates als Typus der vollendeten Rechtsordnung geht der Begriff der Nation nicht ein. Das ganze gesellschaftliche und religiöse Leben, sowie die Kulturbetätigung in Wissenschaft und Kunst fallen aus dem Rahmen dieser Betrachtungsweise heraus. Die Geschichte des Staates ist nicht die Geschichte des Kollektivwesens Staat, sondern die Geschichte der staatlichen Institutionen, der Verfassungsformen, der Rechtsmaschine. Der Staat, wie er sein soll, gilt Schelling noch nicht als lebendiger Organismus, als göttliches Kunstwerk, sondern als abstrakte Wertallgemeinheit, welche die Kulturbetätigung der Nationen keineswegs in sich schliesst.

Der ideale Staat und die weltbürgerliche Verfassung garantieren die Freiheit der Individuen[4]), unter der in

1) a. a. O. S. 422.
2) a. a. O. S. 410.
3) a. a. O. S. 420.
4) a. a. O. S. 422.

Schellings Sinne nur die persönliche Freiheit des Handelns im privaten und öffentlichen Leben, die bürgerliche und politische Freiheit, nicht die Freiheit im emphatischen Sinne verstanden werden darf. Die politische und bürgerliche Freiheit scheint allerdings keinen selbständigen Wert neben der vollkommenen Rechtsordnung zu repräsentieren, sondern in der Hauptsache mit dieser gleichbedeutend zu sein. Anderseits kann aber auch unter der Freiheit, deren Vorbedingung die Zwangsnotwendigkeit der Rechtsmaschine sein soll, der Durchbruch der absoluten Freiheit im Individuum verstanden werden. Dann ist unter der Vernunftnotwendigkeit der Rechtsordnung der vorbereitende Zustand zu verstehen, an dessen Stelle die Vernunftfreiheit tritt, welche darin besteht, dass das Wollen und Streben der Individuen sich nicht mehr im Gegensatz, sondern im vollkommenen Einklang mit der Vernunft befindet. Ist das *τέλος* die politische und bürgerliche Freiheit, so fällt sie in der Hauptsache mit der vollkommenen Rechtsordnung zusammen, die den Komplex der Normen aufweist, nach denen sich das bürgerliche und politische Leben regeln soll; ist das *τέλος* aber die Vernunftfreiheit, der Durchbruch der absoluten Vernunft gegen alle Regungen des Eigenwillens, so macht dieser Zustand die ideale Rechtsordnung überflüssig.

Die „Methode des akademischen Studiums“ bedeutet auch in der Auffassung des Staates einen entschiedenen Fortschritt über das System des transzendentalen Idealismus hinaus. Hegels Einfluss hatte seit 1801 auf Schelling zu wirken begonnen. Die weltbürgerliche Verfassung als Ziel der Entwickelung, diese rein formale Bestimmung der Geschichtsphilosophie Kants, die Schelling im System sich zu eigen gemacht hat und die schon hier im gewissen Widerspruch zu der ihm eigentümlichen geschichtsphilosophischen Idee steht, wird nun endgiltig abgelehnt[1]). Die wichtige Weiterbildung des Staatsgedankens aber besteht darin, dass Schelling den Staat nicht mehr als abstrakten Werttypus, sondern als organisches Kunstwerk, nicht mehr als Mittel, sondern als Selbstzweck begreift.

Schelling erkennt an, dass Fichte in seinem Naturrecht zuerst den Versuch gemacht hatte, den Staat als reale Organisation zu konstruieren. Fichte hatte, in den „Grundlagen des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre“ den Staat mit einem organisierten Naturprodukt ver-

---

1) Schelling, Werke I, Bd. V, S. 309. In seiner letzten Periode spricht sich Schelling ebenfalls mit Entschiedenheit gegen die Idee der vollkommenen Rechtsverfassung als das Ziel der Geschichte aus, wenn auch der Staat seine selbständige Bedeutung wieder verliert. Vgl. II, Bd. I, S. 230.

glichen. Das Wesentliche dieser Analogie zwischen Staat und Organismus liegt darin, dass sie, im Fortschritt über frühere Theorien hinaus, die ganze Mannigfaltigkeit der sozialen Funktionen berücksichtigt und den Staat nicht nur als ethisches oder politisch-rechtliches Individuum betrachtet. Während der Vergleich des Staates mit einem Menschen, wie er von Platon und Hobbes geführt war, einen mehr formalen, begrifflichen Charakter trägt, kommt dem Vergleich mit dem Organismus sachlich-inhaltliche Bedeutung zu und muss als reale Analogie bezeichnet werden [1]). Fichte hat jedoch nach Schellings Meinung blos die negative Seite der Verfassung betrachtet, die auf Sicherstellung der Rechte geht. Der Staat, wie er sein soll, ist aber kein Zwangs- und Notstaat, der lediglich dazu dient, das Recht der einzelnen Individuen sicher zu stellen. Das sind alles nur negative Bestimmungen, damit ist nichts Positives gegeben, nichts von dem lebendigen, freien, organischen Staat, dem einzigen, der in der Vernunftidee ist. Auch die positiven Veranstaltungen des Staates für die Energie, die rhythmische Bewegung und Schönheit des öffentlichen Lebens gehören in die Konstruktion des Vernunftstaates hinein [2]). Die Kirche, die bereits in den Vorlesungen über die Philosophie der Kunst als organisches Ganzes dargestellt war [3]), wird in den Begriff des Staates mit hineingezogen. In dem vollkommenen Staat der Griechen, der das reale Prinzip in dem historischen Ganzen der Entwickelung der Staatsidee bildet, war das religiöse Leben unmittelbar mit dem öffentlichen verbunden, in dem modernen Staat ist die Kirche mit dem Begriff der Monarchie verknüpft [4]). Die Ausübung der wissenschaftlichen und künstlerischen Betätigung wird in dieser Schrift Schellings noch nicht in dem Staatsgedanken einbegriffen, die Wissenschaft bildet vielmehr einen Staat im Staate, einen gesonderten, in sich abgeschlossenen Organismus gegenüber der Staatsidee, und die Künste haben nichts mit dem Staat zu schaffen, der sie ebensowenig privilegieren wie beschränken kann [5]).

Der Vernunftstaat kann ferner nicht mehr als Mittel zu irgend einem Zweck gedacht werden, mag dieser Zweck nun in die allgemeine Glückseligkeit, in die Befriedigung der sozialen Triebe oder in ein rein Formales, wie das Zusammenleben freier Wesen unter der Bedingung der mög-

1) Kistiakowski, Gesellschaft und Einzelwesen, S. 20 und 21. Vgl. auch Kants Kritik der Urteilskraft § 59, wo der Organismus als symbolische Vorstellung des monarchischen Staates bereits Erwähnung findet.
2) Schelling, Werke I, Bd. V, S. 316.
3) a. a. O. S. 434.
4) a. a. O. S. 314.
5) a. a. O. S. 282—84.

lichsten Freiheit, gesetzt werden. In allen diesen Fällen wird der Staat nur als Mittel, als bedingt und abhängig begriffen[1]). Der Staat als absoluter Organismus kann nicht mehr Mittel, sondern nur Selbstzweck sein.

In dem „System der gesamten Philosophie" erhält Schellings Begriff des Staates dann seine volle Ausprägung. Der Staat ist für Schelling nunmehr dasjenige, worin Wissenschaft, Religion und Kunst auf lebendige Weise sich durchdringen und eine Einheit bilden, indem sie von demselben Geiste beseelt erscheinen. In dem Organismus des Staates entfalten sich alle sozialen Funktionen zu einer gemeinsamen Blüte. Wahre Wissenschaft, Religion und Kunst haben keine andere Objektivität als im Staat. In diesem Idealstaat gibt es keine wahren Gegensätze, dort herrscht vielmehr ein freies, schönes, allgemeines Leben. Der ideale Staat kennt keine Zwangsinstitution, die das eine Element des Lebens unterdrücken muss, um das andere zu erhalten. Die Kirche ist in diesen Staat mit eingeschlossen. Die Wissenschaft lebt in ihm durch die Gesetzgebung, die Religion durch die öffentliche Sittlichkeit und den Heroismus der Nation, die Kunst durch den schöpferischen Geist, der über dem Ganzen schwebt und es kunstmässig, nicht maschinenmässig beseelt durch die lebendige rhythmische Bewegung des öffentlichen Lebens, die Schönheit seiner Erscheinung[2]).

Dieser Wertbegriff des Staates ist in mehr als einer Richtung interessant. Ein Vergleich mit Platon zeigt in dem antiken wie in dem romantischen Staat das Moment der Wertkonkretheit, insofern die lebendige Ausübung der sozialen Funktionen in den Wertbegriff mit eingeht. In Schellings Staat soll die Wissenschaft in der Gesetzgebung leben, ähnlich wie bei Platon das Wissen die leitende Stelle übernehmen soll. Die Religion lebt durch die öffentliche Sittlichkeit und durch den Heroismus der Nation, also auch hier ein leiser Anklang an Platon, an die Tugend der ἐπίκουροι, die Tapferkeit. Das Ethische wird mit dem Religiösen unmittelbar verknüpft, das Objektivwerden der Religion ist Sittlichkeit, aber das Ethisch-Religiöse ist nicht dasjenige, was dem Staat seinen eigentümlichen Charakter verleiht, es bleibt beschränkt auf ein gewisses Feld der sozialen Betätigung.

Wie aber im platonischen Staat die Gerechtigkeit, der ethische Wert, als das einheitliche Band gedacht wird und als die Norm, welche den einzelnen Gliedern des Staates die Pflicht auferlegt, das Ihrige zu tun, so ist das verbindende und ordnende Moment im Staate Schellings die Kunst.

1) a. a. O. S. 316.
2) a. a. O. Bd. VI, S. 575—76.

Im Gegensatz zu dem strengen Staat der Pflichten und dem Mechanismus des legalen Staates soll die Kunst das soziale Ganze nach ihrer Weise kunstmässig beseelen und in allen Formen des öffentlichen Lebens ihren harmonischen Ausdruck finden. Hier drängt sich Schillers Begriff des ästhetischen Staates in Schellings Wertbild hinein. Auch hier kein Zwang, keine Gegensätze, sondern eine Vereinigung zu freiwilligem Geben und Empfangen. Was dem Dichter nur erreichbar schien im engbegrenzten Kreise gleichgestimmter ästhetisch gerichteter Menschen, wird dem Philosophen Schelling das Ideal und der Sinn aller Gemeinschaft überhaupt. Nicht nur auf dem begrenzten Felde des schönen freien Spiels des gesellschaftlichen Lebens in sympathisierenden Freundeskreisen oder eng verbundenen Interessengemeinschaften soll die Schönheit herrschen, sondern auch die Gegensätze des öffentlichen Lebens sollen sich abschleifen und völlig verschwinden im harmonischen Ineinandergreifen der mannigfaltigsten Kräfte. Und nicht wie ein Uhrwerk, wie ein Mechanismus soll sich dieses Ganze bewegen, dies technische Ideal einer früheren Epoche verletzt das rein ästhetische Empfinden, nein, schöpferisch soll es in immer neuen Formen und Gestalten seine Fülle und seinen Reichtum offenbaren.

Im Gegensatz zu Hegel werden Kunst, Religion und Wissenschaft als Objektivationen unzertrennlich gedacht von der Staatsgemeinschaft. Ohne den Staat können diese Werte sich nicht objektivieren, sie bedürfen des Staates zum Zwecke ihrer Offenbarung. Schellings Staatsbegriff nähert sich in dieser ganzen Vorstellung dem Begriff der Nation, wenn er auch weit davon entfernt ist, die Nation als eigentümliche Wertindividualität im Sinne Fichtes zu fassen. Er denkt an die Nation, die ihr Kultursystem in vollkommen harmonischer Weise entfaltet hat. Die Kulturtätigkeiten sind nicht ein Ueberbau über den Staaten in dem Sinne, dass sie auch losgelöst vom staatlichen Organismus sich zu entfalten vermöchten, sondern die grossen Leistungen der Wissenschaft und Kunst repräsentieren die Blüte dieses staatlichen Organismus. Dabei ist nicht ganz deutlich zu erkennen, ob der Staat, wie er Schelling vorschwebt, als Werteinmaligkeit und Realisierung der Staatsidee am Ziele einer unendlichen Entwickelung steht, oder ob er in den einzelnen Nationen, worauf der sprachliche Ausdruck hinzudeuten scheint, seine Verwirklichung findet, und Schellings Staatsideal dasjenige demonstriert, was alle entwickelten Staatsgemeinschaften gemeinsam haben müssen. In diesem Falle würde Schellings Staat keine Werteinmaligkeit, wohl aber eine Wertkonkretheit bedeuten, denn der Staat wird nicht als Träger einer abstrakten Wertallgemeinheit betrachtet, sondern als ein Wert-

ganzes, in dem sich sämtliche soziale Funktionen zu einer harmonischen Einheit verknüpfen. Die Individuen der Kunst, Religion und Wissenschaft, die für den Staatsbegriff in Betracht kommen, werden nicht nur in ihrer Isoliertheit gewertet, so dass der Staat nichts anderes bedeutet als die Summe der wertvollen Einheiten, sondern in ihrem Durchdrungen- und Ineinanderverschlungensein werden die Individuen, die einzelnen sozialen Funktionen, zu einem besonderen neuen Wert, der ihrer Summe nach ein Plus hinzubringt. Dieser Wertüberschuss über die Summe der Einzelelemente hinaus ist der spezifische Wert des Staates. Die wertvollen künstlerischen, religiösen und wissenschaftlichen Betätigungen sind so fest in den Begriff des Staates eingefügt, dass ihr Wertcharakter, getrennt von ihm, nicht bestehen zu können scheint. Die wertvollsten sozialen Funktionen sind den Figuren eines Gemäldes zu vergleichen, deren Gruppierung nach einem einheitlichen Gesichtspunkt und deren Beleuchtung aus einer einheitlichen Lichtquelle, die Idee des Kunstwerks erst zum Ausdruck bringt.

Für die philosophische Religionsgeschichte gilt als Ziel der Entwickelung das „Dasein Gottes in der Geschichte“ [1]), oder die Erfüllung der Idee der Dreieinigkeit [2]), in jenem dritten Zeitalter des neuen ewigen Evangeliums, von dem Lessing in der „Erziehung des Menschengeschlechts“ mit ahnungsvoller Zuversicht spricht. Für die religiöse Betrachtung ist somit das Reich Gottes auf Erden das Ziel der Weltgeschichte. Dabei gilt in der philosophischen Religionsgeschichte in noch höherem Grade wie in der philosophischen Rechtsgeschichte der Endzustand als das ganz überwiegend Wertvolle, während die in der Entwickelung voraufgehenden Epochen der Geschichte, welche die endgültige Verwirklichung der Idee vorbereiten, nur unvollkommene Annäherungsversuche sind, das Soll der Idee zu erreichen. Beide Betrachtungsweisen setzen als Ziel der Entwickelung einen Zustand vollkommener Wertverwirklichung, ein statisches Wertganzes.

Für die ästhetische Betrachtung in der philosophischen Kunstgeschichte liegen die Wertungsverhältnisse etwas anders. Das historische Ganze der ästhetischen Entwickelung gliedert sich hier in die Welt der antiken und der romantischen Poesie, die beide in ihrer Art gleich wertvoll sind, von denen sich die eine nicht über die andere erheben lässt. Die griechische Kunst stellt einen in seiner Art ebenso unerreichbaren Höhepunkt dar, wie ihn die romantische Kunst nach einer ganz anderen Seite hin noch erringen wird. Das Ziel der

1) a. a. O. I, Bd. III, S. 604.
2) a. a. O. I, Bd. V, S. 294.

ästhetischen Entwickelung ist erreicht, wenn der Weltgeist das grosse Gedicht, auf das er sinnt, vollendet hat und sich das Nacheinander der modernen Welt in ein Zumal verwandelt[1]). Wie die griechische Mythologie, um wahrhaft poetisch zu werden, ihren Naturgöttern eine Beziehung auf die Geschichte geben musste und erst so zur Totalität gelangte, so wird die moderne christlich-romantische Mythologie, erst dann poetische Unabhängigkeit und wahre Realität erlangen, wenn ihre Geschichtsgötter zu Naturgöttern werden[2]). Schelling glaubt, dass in der höheren spekulativen Physik die Symbole für diese neuen Götter schon bereit liegen[3]), gewiss eine seltsame Konstruktion, aber nicht ohne tiefere Bedeutung und nur aus der ganzen Kunstanschauung der Romantik heraus zu würdigen. Das „Zumal" der romantischen Kunst wird von Schelling nicht höher bewertet als die Totalität der griechischen Kunst, die von der universalen Kunstform des Homerischen Epos ausgegangen ist, für welches die moderne Kunst noch kein Aequivalent besitzt und mit dem die Entwickelung der Romantik erst ihren Abschluss findet. In der philosophischen Kunstgeschichte waltet die dynamische Betrachtungsweise durchaus vor. Sie lässt unter dem statischen Gesichtspunkt kein Wertganzes hervortreten, das die Summe des Wertvollen in sich enthielte. Das Wertganze erscheint vielmehr nur unter dem dynamischen Gesichtspunkt, denn das „Zumal" der modernen Kunst bezeichnet lediglich die Realisierung der zweiten Werthälfte[4]).

Von einer Werteinmaligkeit lässt sich bei Schelling nur mit Vorbehalt sprechen. Er kennt keine Werteinmaligkeit im Sinne Fichtes weder als Persönlichkeit noch als Nation. Auch die griechische Nation, für die Schelling das grösste Verständnis besitzt, tritt niemals als die Wertindividualität des griechischen Volkes auf, sondern immer typisch als der Repräsentant der antiken Welt. Als Werteinmaligkeit erscheinen bei Schelling in der Hauptsache nur die grossen umfassenden Zusammenhänge, so etwa die Welt der antiken und modernen Kunst, das Reich Gottes auf Erden und das göttliche Weltgedicht in seiner Ganzheit.

---

1) a. a. O. S. 445.

2) a. a. O. S. 457.

3) a. a. O. S. 449. Vgl. Athenäum III, S. 94 und 186. Zimmermann, Schellings Philosophie der Kunst S. 36.

4) Der Gedanke einer Synthese zwischen antiker und moderner Kunst als letztes Ziel der ästhetischen Entwickelung war von Schiller in den Aufsätzen über „Naive und sentimentalische Dichtung" angeregt, von Friedrich Schlegel als Herrschaft des „Objektiven" in der Kunst postuliert worden. Vgl. Rudolf Haym „Die romantische Schule" S. 188 ff. In Schellings Philosophie der Kunst erhebt sich über dem antiken und romantischen Prinzip kein drittes zu ihrer Vereinigung.

Für Schelling ist der Zug zum Ganzen durchaus charakteristisch. Dem Allgemeinen wird aller Wert zugesprochen, für das Individuelle bleibt wenig zurück. Wahrhaft schön und vollkommen ist nur das Ganze, das Universum selbst ist ein vollendetes Kunstwerk, jede Absonderung und Emanzipation von seiner erhabenen Einheit ist Frevel und Zerstörung. Das Einzelne muss immer als Glied des Ganzen betrachtet werden, es darf nicht losgelöst werden aus dem lebendigen Zusammenhang, in dem es sich befindet, sonst verliert es seinen Wert, seine Schönheit, seine Bedeutung. Die Geschichte ist das erhabene göttliche Weltgedicht, aus dessen grossen, in sich geschlossenen Zusammenhang der Sinn und die Bedeutung des Einzelnen allein verständlich ist.

Ein Universalismus des Wertens hinsichtlich des Objektes verbindet sich bei Schelling mit einer individualisierenden, das Konkrete, Inhaltliche berücksichtigenden Wertungsmethode, ohne jedoch zu einer vollkommenen Ausprägung der Werteinmaligkeit zu gelangen. Das ist das Charakteristische der Wertspekulation Schellings.

Kapitel V.

Das Problem des Fortschritts und der Primat der ästhetischen Vernunft.

Die Frage, ob und in welchem Sinne Schelling den Fortschritt der Menschheit bejaht, nötigt uns diesen vieldeutigen Begriff etwas näher ins Auge zu fassen. Was verstehen wir überhaupt unter Fortschritt, eine Kategorie des Geschehens, einen Wert oder ein Beurteilungsprinzip?

In erster Linie scheint der Begriff Fortschritt im Gegensatz zum griechischen Denken ein wertvolles Geschehen vorauszusetzen; die Werte des Wahren, Guten und Schönen konnten von dem griechischen Geist in vollkommener Transzendenz und Bewegungslosigkeit gedacht werden. Sie gestatteten die Vorstellung ihres in sich ruhenden Seins, ihrer Unveränderlichkeit, ihrer Abgeschiedenheit von allem Geschehen. Der Begriff Fortschritt ist dagegen mit dem Begriff eines wertvollen Geschehens unmittelbar verbunden; ohne wertvolles Geschehen, d. h. ohne kausale Zweckbeziehung des zeitlos Geltenden zu dem Zeitlichen, lässt sich kein Fortschritt denken.

Die Philosophie nach Platon war darauf gerichtet, diese Beziehung zwischen dem Zeitlosen und Zeitlichen herzustellen, die Kluft zwischen dem Sinnlichen und Uebersinn-

lichen zu überbrücken, wie das zuerst von Aristoteles versucht war. Und mochte man in der Folgezeit den Gegensatz zwischen der immateriellen und der materiellen Welt auch noch so schroff hervortreten lassen, immer wieder drängte die Philosophie nach Vermittelung und Verknüpfung zwischen dem Ewigen und Endlichen hin. Die Werte sind nicht mehr unbekümmert um das Zeitliche, nur Bewegung und sehnsüchtiges Streben erregend, ohne selber zu wirken, sondern sie sind zu bildenden Kräften geworden, zu den gestaltenden Prinzipien des Geschehens. Der Bewegungslosigkeit der Werte korrespondierte in der griechischen Philosophie das Ideal der Ruhe und des reinen Schauens, die stille Heiterkeit des Weisen, seine Unbeweglichkeit gegenüber den Leidenschaften des Lebens; und die Auffassung der psychologischen Funktionen stand mit der Eigentümlichkeit der griechischen Weltanschauung und Lebensbeurteilung in vollkommenem Einklang. In der modernen Erkenntnis ist die Anamnesis des Denkens zur Spontaneität, die künstlerische Nachahmung zur künstlerischen Schöpfung, das Ideal der Ruhe zum Ideal des Handelns erhöht. Doch wurde das Ideal der Kontemplation in den Formen des religiösen Lebens und in der christlichen Vorstellung von dem ruhigen Sein der Seelen im Anschauen des Ewigen und Göttlichen dauernd aufbewahrt.

Der empirischen Wirklichkeit liegt nach der Vorstellung des Christentums ein wertvolles Geschehen zugrunde. Die Welt soll erlöst werden, eine Vorstellung, welche allerdings die platonische Wertauffassung noch nicht vollkommen überwindet, insofern der Prozess des Geschehens als von einem Sein der Werte ausgehend und zu einem Sein der Werte zurückkehrend gedacht wird. Die Ideenwelt ist entweiht, zerstört, verunreinigt, und der Prozess der Welterlösung soll diese ursprüngliche Reinheit wiederherstellen. Das Geschehen hat also nach dieser Vorstellung nur einen Wert, insofern etwas wieder gut gemacht und repariert wird, nicht aber als Geschehen an sich. Dass der ganze Weltprozess, der die Erneuerung der Ideenwelt bezweckte, als ein einmaliger gedacht wurde, erhöhte die Bedeutung jeder Epoche des Geschehens und machte sie wertvoll mit Rücksicht auf das Ziel, zu dessen Erreichung sie eine notwendige Etappe bedeutete; aber dieses Ziel, das anfangs noch als ein in kurzer Frist erreichbares erschien, verschwand mehr und mehr in unbestimmter Ferne, und der Ausgangspunkt, die Ideenwelt vor dem Abfall, versank vor dem suchenden Blick in dämmernden Nebel.

Das Christentum kennt ein wertvolles Geschehen nicht sowohl als Leistung der Persönlichkeiten, sondern in der Hauptsache als hervorgebracht durch ein Allgemeines, Göttliches, das den Läuterungs- und Reinigungsprozess auf dem

Heimwege zur Ideewelt vollzieht und durch sein Handeln in den Sakramenten den Menschen an diesem Erfolg teilnehmen lässt. Kant hat der überragenden Wirksamkeit des Allgemeinen gegenüber in seiner Ethik das wertvolle Geschehen betont, das von der Persönlichkeit ausgeht; das moralische Handeln des intelligibelen Charakters. Der Mensch soll selber tätig sein, die Werte zu verwirklichen, sein Handeln, seine Tätigkeit ragt hinein in die Region der Werte. Das Charakteristische dieser Denkart in der reinen und erhabenen Form, wie sie in Kants Ethik vorgetragen wird, ist das vollständige Abstrahieren von dem Gedanken des Wiedergutmachens, die direkte positive Bewertung des Geschehens selber, so weit es der ethischen Norm entspricht. Mit dem Begriff Fortschritt ist der Gedanke eines wertvollen Geschehens unmittelbar verknüpft, ohne Beziehung zwischen Wert und Wirklichkeit kann von Fortschritt keine Rede sein. Aber auch der Begriff einer einmaligen Geschehensreihe, wie ihn das Christentum gelehrt, ist mit dem Fortschrittsgedanken eng verwachsen. Würde das Geschehen nach Ablauf einer gewissen Periode immer wieder durch eine Weltvernichtung unterbrochen, so könnten diese einander folgenden Weltbildungen selber vielleicht einen Fortschritt von der unvollkommensten zur vollkommensten Welt aufweisen, aber innerhalb eines Weltbildungsprozesses liesse sich jedes Geschehen vom ersten Moment der Weltbildung an ebensowohl als Fortschritt wie als Rückschritt bezeichnen, denn dieses erste Moment führt das Ganze der Weltentwickelung seiner endgiltigen Vernichtung bereits einen Schritt näher.

Von einer Reihe von Zuständen, die zu völliger Vernichtung führen, können wir keinen vor dem anderen mit einem Wertakzent auszeichnen, sie sind im ganzen Zusammenhang des Geschehens in gleicher Weise sinnlos und bedeutungslos. Der Begriff Fortschritt involviert den Gedanken der Einmaligkeit alles wertvollen Geschehens als Mittel zur Realisierung eines letzten wertvollen Zieles. Während der Begriff der Entwickelung, der streng gefasst, in jedem Moment des Geschehens etwas Neues hinzubringt, den Gedanken von Entwickelungsreihen, die sich wiederholen, verträgt[1]), ist der Begriff Fortschritt eng verbunden mit einer unwiederholbaren Geschehenskette.

Der Entwickelungsgedanke kennt eine aufsteigende Linie, einen Höhepunkt der Entwickelung, der als τέλος gedacht wird, und eine absteigende Linie. Wir können behaupten, dass eine Entwickelung abwärts geht, dass sie ihren Höhepunkt überschritten habe, eine Vorstellung, die der Fort-

1) Der Gedanke dieser Wiederholbarkeit führte zur Aufstellung von Entwickelungsgesetzen. Vgl. Sigward Logik II, S. 663.

schrittsgedanke ausschliesst. Der Begriff Fortschritt kennt nur Aufstieg, nicht Abstieg. Letzteren bringt erst der Begriff Rückschritt hinzu, ein Ausdruck des Unvermögens, überall die sinnvollen Zusammenhänge der Wertverwirklichung zu erkennen, der den geheimen Gedanken in sich schliesst, dass Rückschritt indirekter Fortschritt sei. Diese Ueberzeugung machte sich in allen jenen Konstruktionen geltend, die im Zeitalter der deutschen Philosophie von der dialektischen Methode Gebrauch machten. Die Antithesis, welche den Gegensatz zum Ausdruck bringt, ist ein scheinbarer Rückschritt, aber sie bedeutet dennoch einen Fortschritt dem früheren Zustande gegenüber, weil sie der Durchgangspunkt zu einer höheren Einheit ist. Dem Gedanken der dialektischen Bewegung des geschichtlichen Prozesses lag manche tiefsinnige historische Beobachtung zu grunde. Der notwendige Gegensatz, in dem das wertvolle Neue dem Alten gegenübertritt, findet in ihr seinen deutlichen Ausdruck. Die dialektische Methode gilt für das wertvolle Geschehen, für den Gang der Wertverwirklichung gegenüber der reinen Tatsächlichkeitsbetrachtung des empirischen Abflusses der Begebenheiten.

In dem Begriff des Fortschritts wie in dem der Entwickelung wird eine aufsteigende Linie von verschiedener Struktur gedacht. Fortschritt involviert den Begriff der Veränderung, bringt aber zu dieser noch nicht das Merkmal der Kontinuität hinzu, welches für den Begriff der Entwickelung unentbehrlich ist. Fortschritt kann diskontinuierlich gedacht werden, in dem Begriff der Entwickelung liegt von vornherein das Moment der Stetigkeit. Dagegen ist der Begriff Fortschritt reicher durch das auszeichnende Wertmoment, das als etwas von aussen Herantretendes beliebige Zustände des Entwickelungsverlaufs zur Bedeutsamkeit erhöht. Entwickelung ist eine reine Kategorie des Geschehens und hat mit Werten absolut nichts zu tun. Trotzdem werden Entwickelung und Fortschritt nur zu häufig miteinander verwechselt und zwar hauptsächlich dann, wenn die Kategorie der Entwickelung auf das psychische Geschehen angewandt wird.

Der Begriff des Fortschritts, wie er sich im menschlichen Wertbewusstsein herausgebildet hat, involviert den Gedanken der Wertsteigerung. In der organischen Entwickelung eines Individuums bedeutet der nachfolgende Zustand gegenüber dem vorhergehenden eine Zunahme oder Abnahme, ein Plus oder Minus, das bezw. der höheren Qualität des einen oder anderen nichts ausmacht. Wenn wir dagegen von Fortschritt sprechen, so gilt der spätere Zustand dem früheren gegenüber als der wertvollere, wir konstatieren eine

Wertsteigerung[1]). An einzelnen Zuständen der einmaligen Geschehensreihe, die der Fortschritt voraussetzt, an Gliedern, die sich nicht notwendig zu folgen brauchen, haftet ein Wert. Häufig wird nun bereits schon das Hinzutreten eines neuen wertvollen Moments zu dem alten als Fortschritt bezeichnet, das Analogon zu jenem Zuwachs, den das neue Entwickelungsmoment der Geschehensreihe hinzubringt, und als Wertzuwachs zu bezeichnen[2]). Das Wesen der Fortschrittsidee aber liegt darin, dass das neue Wertgebilde seiner Qualität nach das alte übertreffe. Wenn wir von Fortschritt sprechen, bedarf es der Kategorie des Geschehens, eines Wertes, der an einzelnen Gliedern dieser Geschehensreihe haftend gedacht wird und eines Wertmasstabes als Beurteilungsprinzipes, der die Wertstufen als höher oder niedriger einzuschätzen hat. Der Wertmasstab als Beurteilungsprinzip ist ein notwendiges Korrelat zum Fortschrittsbegriff. Die Konstatierung des Fortschritts besagt, dass, an einem allgemeinen Wertmasstab gemessen, zwischen den Stufen einer Wertreihe eine qualitative Wertdifferenz besteht und zwar in dem Sinne, dass die folgende Stufe der vorhergehenden gegenüber als die wertvollere bezeichnet werden müsse. Jedes Urteil, das Fortschritt konstatiert, bejaht die qualitative Wertdifferenz, während der Begriff der Entwickelung nur den realen Zusammenhang einer Reihe von Zuständen an einem Dinge bezeichnet. Die Idee einer unendlichen Vervollkommnungsfähigkeit der menschlichen Gattung, die dem 18. Jahrhundert so geläufig war, ist im wesentlichen ein optimistischer Entwickelungsgedanke, der eine kontinuierliche Entfaltung der intellektuellen, moralischen und ästhetischen Fähigkeiten postuliert. Schon Fr. Schlegel hat die Frage aufgeworfen, ob die unendliche Perfektibilität allein ein hinreichendes Prinzip der Geschichte sein könne. Er weist gegenüber der optimistischen Bejahung der unendlichen Vervollkommungsfähigkeit auf die Ungleichheit der Fortschritte in den verschiedenen Bestandteilen der menschlichen Bildung, auf Rückfälle und Stillstand im Bildungsprozesse hin. Er erinnert an den totalen Rückfall der gesamten Bildung der Griechen und Römer[3]).

Auch ist augenscheinlich eine Steigerung der geistigen Fähigkeit mit Fortschritt als Wertsteigerung keineswegs identisch. Von zwei intellektuell gleichentwickelten Völkern könnte das eine wissenschaftliche Leistungen von immer

---

1) Vgl. Rickert, Geschichtsphilosophie in Festschrift für Kuno Fischer, Bd. II, S. 101.

2) Dieser Wertzuwachs ist das Neue, in seiner Individualität noch nicht Dagewesene. Vgl. Rickert a. a. O.

3) Niethammer, Philosophisches Journal, Bd. III, S. 168.

höherem Wert hervorbringen, während das andere trotz aller intellektuellen Begabung stationär bliebe. Ebensowenig braucht der Fortschritt auf sittlichem Gebiet, die Vergrösserung der sittlichen Wertleistung, mit einer Vervollkommnung der moralischen Fähigkeiten in dem Sinne verbunden zu sein, dass im Verlauf der Menschheitsentwickelung die Möglichkeit des Irrtums und der Schuld immer geringer wird. Der Gedanke einer unendlichen Verkommnung der moralischen Eigenschaften scheint den Menschen zu einem moralischen Wesen höherer Ordnung erheben zu wollen. Das bedeutet einen Fortschritt in das Uebermoralische, zu einem Zustand, in dem die spezifisch ethische Norm überflüssig wird, denn für eine Idealorganisation, die dem Gegensatz von Pflicht und Neigung enthoben ist und notwendig gut handeln muss, bedarf es ebensowenig ethischer Normen, wie es für ein Richtigdenkenmüssen noch der logischen Normen bedarf.

Die Schwierigkeit in der Konstatierung des Fortschritts liegt zunächst darin, dass es ausgeschlossen erscheint, die ästhetischen, ethischen und logischen Werte mit einem gemeinsamen Mass zu messen. Findet Fortschritt in den ästhetischen, Rückschritt aber in den logischen Leistungen statt, auf welchen gemeinsamen Nenner sollen wohl diese ungleichen Brüche gebracht werden? Aber auch bei der Wertschätzung innerhalb einer Reihe ergibt sich dieselbe Schwierigkeit, bei der Beurteilung z. B. der ästhetischen Leistungen, die sich wiederum in eine Beurteilung der einzelnen Künste und weiterhin der verschiedenen Kunstarten und Kunstformen zerlegt, da bei dem hohen Mass von Unvergleichlichkeit auf diesem Wertgebiete ein gemeinsames Wertkriterium schwerlich zu finden ist.

Auf dem Gebiete der Wissenschaft, wo es sich um die Ausbildung eines Systems handelt, lässt sich leichter ein Fortschritt konstatieren, wenn wir auch hier genötigt sind, das Gebiet des Wissens in eine Reihe von Disziplinen aufzuteilen. Aber selbst innerhalb der einzelnen Wissenschaft bereitet der Fortschrittsbegriff Schwierigkeit. Nennen wir Fortschritt jeden, noch so geringfügigen Zuwachs zum System, jede noch so minimale Leistung zum weiteren Ausbau einzelner Wissensgebiete, so können wir allerdings von dem permanenten Fortschritt der Wissenschaften so ziemlich überzeugt sein, es sei denn, dass unsere ganze Kultur plötzlich von Grund aus verschüttet würde oder die Menschheit derartig degenerierte, dass niemand mehr imstande wäre, das begonnene Werk fortzuführen. Ist aber das Bewahren des Errungenen und der allmähliche ameisengleiche Ausbau des Erworbenen Fortschritt? Ist nicht vielmehr nur die Entdeckung wertvoll, das neue Gebiet, das dem Nichtwissen

abgerungen ist, die Tat des wissenschaftlichen Genius, die eine Erhöhung des Wertbewusstseins bedeutet? Und von den grossen wissenschaftlichen Leistungen zur Lösung einer Aufgabe, was ist da wertvoller: die erste richtige Problemstellung, der erste Schritt zur Lösung oder die definitive Lösung der Aufgabe? Diejenige Phase des Geschehens muss im Verlauf einer wissenschaftlichen Entwickelung doch wohl als die wertvollste betrachtet werden, die das Wesen der Wissenschaft am klarsten erkannt und die wichtigsten Lösungen im Sinne dieser Erkenntnis hergebracht hat. Kann über diese Glanzepoche hinaus noch von Fortschritt gesprochen werden, so gilt das nur im Sinne eines Wertzuwachses, nicht aber im Sinne einer Wertsteigerung.

Muss nicht aber die Beurteilung des Fortschritts auch Rücksicht nehmen auf die Grösse der Persönlichkeit und Volksindividualität? Ist die Originalität des Sokrates nicht ein Eigenwert von unermesslicher Bedeutung, ganz abgesehen von seiner Leistung für die Philosophie, die gewiss weit übertroffen ist, stellt nicht die Persönlichkeit des griechischen Volkes eine Wertindividualität ersten Ranges dar, als das wissenschaftliche und künstlerische Genie, das diese hohen Menschheitswerte erst entdeckt hat? Und wenn Griechenland dieses hohe Verdienst um die Menschheitskultur sich nicht erworben hätte, würde es nicht auch dann in der Liebenswürdigkeit und Eigenart seines Wesens einen besonderen Wert repräsentieren? Niemals wohl ist die Schönheit des öffentlichen Lebens, wie sie das griechische Volk erzeugt hat, wieder erreicht worden. Niemals hat schöne Natur und geistige Bildsamkeit einen glücklicheren Bund geschlossen. Versagt nicht der Persönlichkeit eines Einzelnen und eines Volkes gegenüber jedes Mass der Wertbestimmung? Alle diese Erwägungen erhöhen die Schwierigkeit des Fortschrittsgedankens und lassen es sehr erklärlich erscheinen, dass die Antwort der Philosophen auf diese Frage so sehr verschieden ausfällt.

Man hat wohl gesagt, dass der Gedanke einer Einheit des Menschengeschlechts notwendig war, um den Begriff Fortschritt denken zu können. Nicht mit Unrecht. Wenn ein Volk seine Herrlichkeit dahinwelken sieht, wie das hellenische Volk, so musste es, um zu dem Begriff Fortschritt zu gelangen, über die Nation hinausgehen. Was aber über die Einheit der Mittelmeerkultur und ihre Erweiterung in der atlantischen hinausragt, jene grossen stationären Völkermassen und die anderen, deren ehemalige Kultur zu primitiven Anfängen sozialer Lebensgemeinschaft herabgesunken ist, alle die sind eher dazu angetan, den Begriff Fortschritt problematisch zu machen. Nur die Mittelmeer-

kultur kommt dem Fortschrittsgedanken entgegen. Sie allein scheint bis zu einem gewissen Grade diese Idee zu bestätigen.

Ist nun Fortschritt selber ein Wert? Zunächst behauptet dieser Begriff doch nur, dass von zwei Gliedern einer Geschehensreihe das letztere mit dem höheren Wert behaftet sei. Fortschritt ist Bejahung einer Wertsteigerung. Soll er selber ein Wert sein, so muss ihm über die Werte, deren Realisierung er behauptet, hinaus noch ein Eigenwert zugesprochen werden. Muss es aber nicht vollständig gleichgültig erscheinen, in welcher Weise sich der Wert realisiert, wenn er sich überhaupt nur realisiert? Warum soll in einer Wertkette a, b, c, d .... b nicht nur einen Wertzuwachs, sondern auch einen höheren Wert bedeuten? Und doch erschöpft der Gedanke des Wertzuwachses den Begriff Fortschritt nicht. Wir können uns denken, dass eine kurze Epoche 99 % des Wertes realisiert hätte, kann dann die kümmerliche Leistung der Jahrtausende, die dieser Epoche folgt und das 1 % des Wertes realisiert, noch als Fortschritt bezeichnet werden? Wegen des geringfügigen Plus, das die Leistung der Epigonen den grossen wissenschaftlichen Entdeckungen der Genieperiode noch hinzufügt, kann doch das Epigonenzeitalter nicht als Fortschritt gegenüber dem Geniezeitalter gelten. Was ein historisches Individuum, eine Epoche der Entwickelung zu der fortgeschrittenen macht, ist die grössere Leistung für den Wert. So ist etwa Kants Leistung für die Erkenntnistheorie grösser als diejenige Descartes' und das Kopernicanische System ein Fortschritt gegenüber dem Ptolomäischen. Dagegen scheinen die Erweiterungen, welche die Astronomie nach Newton noch erfahren hat, was das Ganze dieser Wissenschaft anlangt, wohl einen Wertzuwachs, aber nicht mehr eine Wertsteigerung zu bedeuten.

Ohne Frage wird die Wertsteigerung als ein besonderer Wert empfunden, einerseits mit Rücksicht auf ein letztes Ziel aller Wissenschaften, anderseits aber auch um der Erhöhung willen, welche das Geistesleben selber durch jede Wertsteigerung erfährt. Lässt sich aber Fortschritt denken ohne ein Ziel der Menschheit? Der christliche Fortschrittsgedanke setzte ein Sein der Ideenwelt als Ausgangspunkt und ein Sein der Ideenwelt als Endzustand. Das Geschehen ist seinem inneren Sinn und Wesen nach die Reparatur dieses Anfangszustandes, eine universalhistorische Vorstellung, der wir auch bei Schelling begegnen werden.

Legen wir dagegen allen Nachdruck auf die Erhöhung des geistigen Lebens, so lässt sich unter Voraussetzung eines Wertmasstabes ein Fortschritt denken, für den Anfangszustand und Endzustand in uferloser Ferne versinkt. Dann ist das Geschehen nicht mehr wertvoll als Wiederherstellung eines

ursprünglichen wertvollen Seins und wertvoll auch nicht zur Erreichung eines noch so fernen Zieles. Dann ist das Geschehen selber wertvoll, insofern es Werte verwirklicht, unabhängig davon, ob es sich jemals vollendet. Wir kommen zu dem Begriff einer Wertkette, die ohne Anfang und Ende sich durch das Geschehen dahinzieht, und der Fortschrittsgedanke wird zum Ausdruck für diese Werteinmaligkeit des historischen Prozesses.

Schelling behauptet im System des transzendentalen Idealismus, dass im Begriff der Geschichte ein unendlicher Fortschritt liege[1]). Geschichte ist nach seiner Definition nur da möglich, wo ein Ideal, das nie ganz verloren geht, unter unendlich vielen Abweichungen so realisiert wird, dass zwar nicht das Einzelne, wohl aber das Ganze mit ihm kongruiert[2]). Nicht das Individuum kann dem Ideal genügen, sondern nur die Gattung, die ihrer Natur nach ewig ist[3]). Die Ueberlieferung von Geschlecht zu Geschlecht, welche dahin führt, dass in dem endlosen Fluss der Erscheinungen immer neue Individuen an die Stelle der alten treten, um das begonnene Werk fortzusetzen, ist der symbolische Ausdruck ihres ewigen Lebens. Die Verwirklichung des Ideals aber duldet keine Wiederholung, sondern verlangt, dass die Handlungen der Geschichte etwas Neues hinzubringen[4]).

Das Ziel der Entwickelung und zugleich der Wertmasstab zur Beurteilung des Fortschritts ist für Schelling im System des transzendentalen Idealismus ganz im Sinne Kants die weltbürgerliche Verfassung. Nur auf dem Gebiet der politischen Geschichte lässt sich Fortschritt konstatieren, die moralische Entwickelung entzieht sich jeglicher Beurteilung[5]). Fortschritt in Wissenschaften und Künsten findet wohl statt, ist aber nicht mit dem Fortschreiten zu einer bürgerlichen Verfassung in Einklang zu bringen. Diese Idee, welche den Begriff der Geschichte konstituiert, enthält kein Kriterium zu einer positiven Bewertung der wissenschaftlichen und künstlerischen Entwickelung, die daher aus dem Gebiet der Geschichte im engeren Sinne herausfällt.

Die unendliche Perfektibilität der Gattung, wie sie von Rousseau behauptet war, wird von Schelling abgelehnt. Dieser extreme Fortschrittsgedanke ist ebensowenig zu rechtfertigen wie die Behauptung, dass der Mensch überhaupt keine Geschichte habe, sondern vielmehr auf einen ewigen Zirkel von Handlungen eingeschlossen sei.

---

1) Schelling, Werke I, Bd. III, S. 592.
2) a. a. O. S. 588.
3) a. a. O. Bd. V, S. 224.
4) a. a. O. Bd. III, S. 589.
5) a. a. O. S. 592.

Die Entwickelung des Rechts zeigt nach Schelling deutlich einen Fortschritt im Sinne der Wertsteigerung. Der Anfang der Rechtsentwickelung ist ein Notstaat, der nur die dringendsten Bedürfnisse befriedigt[1]). Es folgt dann eine Reihe von Staatsverfassungen in aufsteigender Linie, anfangs auf Unterdrückung gerichtet, später immer mehr die Rechte der Individuen berücksichtigend, bis schliesslich die vollkommenste Staatsverfassung in den einzelnen Staaten zur Realisierung gelangt, die durch eine Föderation aller Staaten garantiert wird. In dieser Wertreihe muss immer das folgende Gebilde dem vorhergehenden gegenüber als eine Wertsteigerung, als Fortschritt gelten. Die Verfassungen werden immer wertvoller, je mehr sie sich der Vernunftordnung nähern.

Unter dem religiösen und ästhetischen Gesichtspunkt zeigt die Entwickelung der Menschheit ein anderes Bild. Als Ausgangspunkt denkt Schelling jetzt ein goldenes Zeitalter, das dem Beginn der Entwickelung als stationärer Zustand vorhergeht[2]). Die Roheit der sogenannten Naturvölker als Muster für den ersten Zustand des Menschengeschlechtes anzunehmen, ist ein ganz verfehlter Versuch. „Es gibt keinen Zustand der Barbarei, welcher nicht aus einer untergegangenen Kultur herstammte“. Dieser Behauptung hat bekanntlich die moderne Geschichtsforschung bis zu einem gewissen Grade Recht gegeben. Nach Schellings Meinung sind die wilden Völkerschaften höchst wahrscheinlich durch Revolutionen der Erdoberfläche aus dem lebendigen Zusammenhang mit der ursprünglich kulturbegabten Menschheit herausgerissen und bedeuten so einen teilweisen Rückschritt des Menschengeschlechts. Die erste Gründung der Staaten, der Wissenschaft, der Religion und Künste ist gleichzeitig erfolgt, bezw. befanden sie sich in der vollkommensten Durchdringung, wie das einst in der letzten Vollendung wieder der Fall sein wird[3]). Das gegenwärtige Menschengeschlecht hat alle Werte einem früheren zu verdanken, welches die alte Sage unter dem Bilde der Götter und der ersten Wohltäter des menschlichen Geschlechts verewigt hat[4]). Die Hypothese eines einheitlichen Menschengeschlechts, eines Normalvolkes, das am Anfang aller Entwickelung steht, ist für Schellings Geschichtsphilosophie in dieser Epoche seines Denkens charakteristisch. Erst viel später hat er, wahrscheinlich unter dem Einfluss der „Grundzüge“ Fichtes die Hypothese aufgestellt, dass das Menschengeschlecht ursprünglich in zwei grosse Massen geschieden gewesen sei, die sich wie Form und Stoff

1) a. a. O. S. 585.
2) a. a. O. S. 589.
3) a. a. O. Bd. V, S. 287.
4) a. a. O. S. 224.

verhalten, ein aktives Heldengeschlecht, das mit der kaukasischen Rasse identifiziert wird, von dem alles Grosse ausgegangen ist, und ein vollständig passives Geschlecht, das von jenem alles empfangen hat[1]).

Der Begriff des Normalvolkes enthält die Vorstellung, dass vor der Entfaltung und Differenzierung der Vernunftbetätigung, die Vernunft als δύναμις der Vernunftentwickelung in einem Urvolk aufgespeichert war. Wissenschaft, Kunst und Religion waren damals noch nicht getrennt, sondern in mythologischen Vorstellungen vereinigt, und dieser Zustand, der alle Kulturbetätigungen in so enger Verknüpfung zeigte, musste einer Zeit reizvoll erscheinen, die wie die Romantik eine Synthese so dringend herbeisehnte. Damals war alles verbunden, ohne dass man noch zu unterscheiden vermochte, jetzt nachdem alles unterschieden wird, soll es wieder zur Einheit verknüpft werden. Der Anfangszustand der Menschheit ist auch zugleich derjenige, in dem die Phantasie die Herrschaft besitzt, ein ästhetischer Naturzustand. Alle Wissenschaft ist aus der Poesie geboren und von ihr genährt worden, aus der Kunst ging die Philosophie, aus der Philosophie die Wissenschaft hervor. Nach ihrer Vollendung aber werden sie wieder in den allgemeinen Ozean der Poesie zurückfliessen, von dem sie ausgegangen sind[2]). Dieser ästhetische Anfangszustand, der die Züge des paradiesischen und des Rousseau'schen Naturzustandes trägt, ruft nun bei Schelling auch zugleich die Vorstellung des Griechentums hervor, jener schönsten Blüte des Menschengeschlechtes, in welcher selbst die Sittlichkeit gleichsam nicht dem Individum eignete, sondern Geist des Ganzen war, aus dem sie aus- und in das sie zurückfloss, wo auch die Wissenschaft in dem Licht und Aether des öffentlichen Lebens und einer allgemeinen Organisation wohnte. Das Griechentum wiederholt gleichsam in der Entwickelung der Menschheit jenen statischen Anfangszustand paradiesischer Sinnenfreude und Schönheit. Beide tragen den Charakter der Identität von Sittlichkeit und Sinnlichkeit, der geschlossenen Einheitlichkeit im Denken, Wollen und Fühlen, der Naivität, der Notwendigkeit, des Unbewussten. Das Griechentum ist gleichsam für Schelling das wiedergewonnene Paradies. Wir stehen unter dem Eindruck, als ob der erste glückliche Zustand der Menschheit mit dem Griechentum gleichbedeutend sei, wenn Schelling davon spricht dass die Einheit des Griechentums diejenige sei, von welcher die erste Anschauung ausgeht, dass ihre Herrschaft wie das Alter der Unschuld nur kurze Zeit dauern

1) a. a. O. II, Bd. I, S. 500—511.
2) a. a. O. I, Bd. III, S. 629.

konnte und unwiederbringlich verloren sei[1]). Und nach Schellings Lehre gehören sie auch eng zusammen, insofern sie beide das Ueberwiegen der Natur, des realen Prinzips zum Ausdruck bringen. Die beiden Geschlechter, die nacheinander die Erde bewohnt haben, verhalten sich zu einander wie das Reale zum Idealen, wie Natur und Freiheit. Dieser Gegensatz wiederholt sich innerhalb des zweiten Geschlechtes, in dem das grichische Prinzip die reale Einheit, das orientalische die ideale Einheit darstellt. Der Uebergang vom Realen zum Idealen ist in beiden Fällen ein Abbruch, ein Sündenfall. Innerhalb des Griechischen überragt das Prinzip der Natur, innerhalb des Orientalischen das Prinzip der Freiheit. Beide bilden zwei getrennte Ströme menschlicher Bildung. Griechentum und Christentum, Antike und Romantik sind die beiden Gebilde, in denen die entgegengesetzten Prinzipien sich zu einer Totalität vereinen, zu der überwiegend realen und der überwiegend idealen Totalität[2]).

Das Einteilungsprinzip zur Gliederung des historischen Ganzen ergibt sich aus dem Gegensatz des Unbewussten und Bewussten, deren höhere Synthese das Prinzip der Identität, der ästhetische Wertmasstab Schellings, darstellt. In den drei Schriften Schellings, die diese Gliederung vollziehen, machen sich gewisse Widersprüche bemerkbar, auf die Fester zuerst hingewiesen hat[3]). Der Gegensatz zwischen Bewusstem und Unbewusstem ist es recht eigentlich, welcher das Wesen der Geschichte ausmacht. Würde er jemals aufgehoben, so wäre es auch um die Erscheinung der Freiheit geschehen, die einzig auf ihm beruht. Wir können uns daher keine Zeit denken, in welcher der Plan der Vorsehung vollständig erfüllt wäre[4]). Als die beiden Gegensätze, die mit Notwendigkeit und Freiheit gleichbedeutend sind, werden von Schelling im System des transzendentalen Idealismus Schicksal und Vorsehung genannt. Für die erste Menschheitsepoche ist das Griechentum die typische Erscheinung. Hier herrscht das Schicksal als zerstörende Macht und führt zum Untergang der Wunder der alten Welt und zum Untergang der edelsten Menschheit, die je geblüht hat und deren Wiederkehr auf Erden nur ein ewiger Wunsch ist. Zwischen dieser ersten Epoche und der Periode der Freiheit oder Vorsehung schiebt sich eine Epoche ein, die von Schelling im Gegensatz zu der blinden Naturnotwendigkeit als eine mechanische Naturgesetzmässigkeit charakterisiert wird. Diese Epoche fortschreitender Legalität beginnt mit der Ausbrei-

---

1) a. a. O. Bd. V, S. 119.
2) a. a. O. S. 420—24.
3) Rich. Fester, Rousseau u. die deutsche Geschichtsphilosophie, S. 175.
4) Schelling Werke I, Bd. III, S. 602 und 603.

tung der römischen Republik, die bewusstlos einem Naturplan dient, und, indem sie die verschiedenartigsten Völker einander nähert, den allgemeinen Völkerbund und den universellen Staat vorbereitet. Die Periode der Vorsehung wird hier noch in die Zukunft verlegt[1]).

In der Philosophie der Kunst fasst Schelling die Epoche der blinden und der mechanischen Naturnotwendigkeit zu einer Einheit zusammen. Hier sagt er ausdrücklich, dass die ganze alte Geschichte als die tragische bezeichnet werden könnte. Die Schicksalsepoche umspannt jetzt die gesamte alte Welt, für die das Griechentum typisch ist. Die Herrschaft der Natur im Griechentum duldet keine Gegensätze, alles befindet sich in schönster Ausgeglichenheit und Harmonie. In der schönen Blüte der griechischen Religion und Poesie ist der Widerstreit des Unendlichen und des Endlichen noch im gemeinsamen Keime des Endlichen verschlossen. Mit dem Abfall der Natur, der in der Philosophie der Kunst als ein Uebergangsstadium betrachtet wird, offenbart sich das Schicksal in herben und gewaltigen Schlägen und übt seine Tücke an allem Schönen und Herrlichen des Altertums aus[2]). Um ihm zu entgehen blieb dem Menschen nichts anderes übrig als sich in die Arme der Vorsehung zu werfen. Schelling hat den Untergang des Griechentums in der Philosophie der Kunst voll innigem Mitgefühl und ästhetischem Bedauern mit hinreissender Schönheit geschildert[3]), als sollte der Untergang des Schönen in seiner Darstellung die ihm einzig gebührende Gestalt erhalten und Inhalt und Form einander entsprechen. Dieser Untergang des Griechentums wird in der „Methode des akademischen Studiums" als eine besondere Epoche der Geschichte, als die des Schicksals, bezeichnet, aber auch hier wird ausdrücklich wie in der Philosophie der Kunst darauf hingewiesen, dass die ganze alte Geschichte als die tragische zu betrachten sei. Wir haben es, im Grunde genommen, mit einer Zweiteilung des historischen Ganzen zu tun. Die Epoche der Notwendigkeit oder des Schicksals und die der Freiheit oder der Vorsehung. Die Epoche des Naturmechanismus, die im System des transzendentalen Idealismus als die zweite gilt, wird in den späteren Schriften zwischen der realen und idealen Einheit aufgeteilt und damit zugleich der Beginn der Vorsehungsepoche bis zum Siege des Christentums zurückverlegt.

Die hohe Bewertung, die in der Geschichtsphilosophie Schellings der Ausgangspunkt der Entwickelung findet, die leidenschaftliche Bewunderung, welche er der Antike ent-

1) a. a. O. S. 602 und 603.
2) a. a. O. Bd. V, S. 290.
3) a. a. O. S. 427—29.

gegenbringt, erwecken von vornherein den Eindruck, dass Schelling der Idee des Fortschritts sehr problematisch gegenübersteht. Dieser Eindruck wird verstärkt durch die wehmütige Resignation, mit der Schelling den Abfall der Menschheit von der Natur betrachtet. Dieser Abfall nimmt in der Geschichtsphilosophie Schellings verschiedene Formen an, welche man als die metaphysische, die prähistorische und die historische bezeichnen kann und von denen die zweite und dritte manchmal in einander überzufliessen scheinen. Die metaphysische Form ist der Abfall des Gegenbildes, der eine Scheinwirklichkeit setzte und die reine Schönheit der Ideenwelt trübte, die prähistorische Form ist der Abfall des Normalvolkes von seinem ideellen Naturzustand, welcher die ursprüngliche Kultur, in welcher die Wertgebiete ineinander verschmolzen waren, differenzierte und ihre Einheit zerstörte, die historische Form des Abfalls endlich ist der Untergang des Griechentums, der das Aufgeben der realen Einheit bedeutet. Der Abfall wird von Schelling in dieser ganzen Epoche weniger als eine ethische Schuld, sondern vielmehr als ein tragisches Verhängnis betrachtet. Die ursprüngliche Schönheit der Ideenwelt, des paradisischen Naturzustandes und des Griechentums ist durch den Abfall getrübt, und der ganze historische Prozess kann lediglich den Sinn haben, diese Schönheit, die verloren gegangen ist, wieder herzustellen. Je mehr sich dann in der Folgezeit die Wendung zum Religiösen vollzieht, gilt Schelling der Abfall nicht als eine ästhetische Schuld, sondern als eine ethisch-religiöse. Schellings Schrift „Philosophie und Religion“ steht auf der Grenze der ästhetischen und der religiösen Weltanschauung.

Der Abfall ist eine Bewegung, welche die Menschheit vom Göttlichen entfernt, sie ist zentrifugal gerichtet und symbolisiert die reale extensive Urtätigkeit Schellings. In dem Ganzen des göttlichen Weltgedichts ist diese zentrifugale Bewegung die Ilias des Geistes. Unauflöslich ist mit ihr eine zentripetale Bewegung verbunden, die mehr und mehr das Uebergewicht erhält und die Welt zu Gott zurückführt. Sie ist von vorn herein wirksam, gelangt aber zum vollen Ausdruck erst in der Entfaltung des Christentums. Diese zentripetale Bewegung entspricht der ideellen intensiven Urtätigkeit, welche die reale begrenzt, und wird von Schelling die Odyssee des göttlichen Weltgedichtes genannt. Schon im „System des transzendentalen Idealismus“ hören wir von der Odyssee des Geistes, die ihrem innersten Wesen nach mit dem Prinzip der Natur übereinstimmt, das von Schelling später als die Ilias des Geistes bezeichnet wird[1]).

1) a. a. O. Bd. III, S. 628.

Auf diese beiden Bewegungen wird auch in der Philosophie der Kunst Bezug genommen, wenn Schelling die griechische Kunst als diejenige schildert, die von dem absolut Unendlichen, vom Zentrum nach der Peripherie sich fortpflanzt, während dagegen die orientalische Mythologie in zentripetaler Bewegung, vom Endlichen zum Unendlichen, von der Peripherie zum Zentrum die Richtung nimmt[1]). Unter dem religiösen Gesichtspunkt findet die zentrifugale Bewegung, die Einbildung des Unendlichen in das Endliche, ihren Abschluss in der Idee des Gottessohnes, dessen Menschwerdung gleichzeitig die zentripetale Bewegung zum Ewigen und Göttlichen hin einleitet[2]).

Der paradiesische Natur- bezw. Kulturzustand der prähistorischen Zeit in seiner geschlossenen Einheitlichkeit und das Griechentum der historischen Zeit sind differenziert und klaffen in schroffen Gegensätzen auseinander. Dieser Dualismus, der die ursprüngliche Harmonie des Naturschönen gesprengt hat, muss überwunden und auf einer höheren Stufe der historischen Entwickelung beseitigt werden. Das ist der dialektische Grundgedanke, der die ganze Geschichtsauffassung Schellings beherrscht. Immer handelt es sich um eine Synthese zweier Prinzipien oder Tätigkeiten wie Natur und Freiheit, zentrifugale und zentripetale Bewegung zu einer höheren Einheit. Die Auflösung der Gegensätze kann nur in dem gefunden werden, was Schellings Wertmasstab in der Beurteilung des Fortschritts bildet, in der Kunst. Das Naturschöne soll zum Kunstschönen, zum Schönen in der zweiten Potenz erhoben werden, das ist der Weg des historischen Prozesses. Es handelt sich um den Antagonismus von Notwendigkeit und Freiheit, von theoretischer und praktischer Vernunft, der in der ästhetischen Vernunft überwunden werden soll. Am Anfang steht das Naturschöne, ein idealer Zustand, in welchem die Antinomie noch nicht zum Bewusstsein gelangt ist, am Ziel der Entwickelung das Kunstschöne, eine bewusste Gemeinsamkeit des Denkens, Wollens und Fühlens, ein Zustand, in dem die Antinomie überwunden ist[3]).

Das Bestreben Schellings, eine Synthese des Theoretischen und des Praktischen in der ästhetischen Vernunft zu vollziehen und das Wesen des Künstlerischen und des Kunstwerks als die ideale Struktur des Wertes darzulegen, muss aus der Antinomie der Vernunft verstanden werden, wie sie einerseits innerhalb der einzelnen Vernunftgebiete, im Reiche des Logischen, Sittlichen und Aesthetischen sich gelten macht, anderseits speziell zwischen der logischen und praktischen

1) a. a. O. Bd, V, S. 360 und 422.
2) a. a. O. S. 292.
3) a. a. O. S. 272—73.

Vernunft zu erkennen ist. Auf dem Gebiet der spekulativen Vernunft besteht ein solcher Gegensatz zwischen den allgemeinen Axiomen und den besonderen Tatsachen, auf dem Gebiet des praktischen Lebens stellt der Gegensatz von Pflicht und Neigung das Problem seiner Auflösung. Die Antinomie zwischen Sein und Sollen, wie sie sich auf dem Gebiet der Erkenntnis und der zwecksetzenden Tätigkeit vorfindet, trägt jedoch einen gegensätzlichen Charakter. Das Besondere der Gegebenheit ist der spekulativen Vernunft wunderbar angemessen, insofern es der beziehenden Tätigkeit sich fügt und die Möglichkeit gewährt, Ordnung hinein zu bringen, insofern es ein Etwas ist, das die mannigfaltigsten Umformungen und Kombinationen zulässt. Wie ganz anders aber tritt das Besondere der Gegebenheit der praktischen Vernunft gegenüber. Für die praktische Vernunft ist das Sosein ein ewiger Vorwurf, ein Nichtsoseinsollen, ein ewiger Widerspruch, der überwunden werden soll. Das Allgemeine der theoretischen Vernunft kann das Besondere niemals durchdringen, aber es kann mit ihm walten und schalten, wie es ihm gefällt. Für die praktische Vernunft ist es ein Gegenstand ewiger Feindschaft, und auf der Aufrechterhaltung des Gegensatzes, der überwunden werden soll, beruht ihr eigenes Wesen. Die Sprödigkeit des Besonderen dem Allgemeinen gegenüber hemmt auf theoretischem Gebiet den Fortschritt der Erkenntnis. Das Eindringen in die Irrationalität würde den Triumph der spekulativen Vernunft bedeuten. Auf dem Gebiete der praktischen Vernunft muss das Besondere dem Allgemeinen gegenüber seine Heterogenität bewahren. Die Aufhebung des Gegensatzes zwischen Sein und Sollen wäre das Ende praktischer Willensbetätigung. Dies verschiedene Verhältnis dem Sein gegenüber, wirft auch hier das Problem auf, ob nicht von einem übergeordneten Wertgesichtspunkt aus diese Antinomie gelöst werden kann.

Den Ausgleich der Gegensätze in der ästhetischen Vernunft zu erblicken war ein Gedanke, dem vor Schelling Leibniz, Kant und Schiller nachgegangen sind, der aber erst durch den Philosophen der Romantik mit voller Konsequenz durchgeführt wurde. Von ganz verschiedenen Seiten her waren seine Vorgänger dazu gelangt, die Herrschaft der ästhetischen Vernunft anzubahnen. Für Leibniz war dieser Primat ein Postulat seiner Metaphysik und seiner optimistischen Weltbejahung. Vom Standpunkt der mechanischen Naturkausalität aus erscheint der Naturlauf gänzlich mechanisch, d. h. vom Einfluss des göttlichen Willens (der Gnade grâce) unabhängig, während er dagegen vom moralischen Standpunkt aus ganz willkürlich d. h. von Gottes Willen (seiner Gnade) abhängig ist. Von einem dritten Standpunkt

aus gesehen „conduisent les chôses à la grâce par voie même de la nature[1])". Dieser harmonische Standpunkt muss dem einseitig moralischen bezw. dem einseitig mechanischen gegenüber als der höhere erscheinen, da er beide vereinigt, während sie selber sich gegenseitig ausschliessen. Die Philosophie des Harmonismus stellt sich über mechanische und moralische Weltordnung, ohne sie in ihrem Wirkungs- und Geltungsbereich irgendwie zu beschränken[2]).

Kant hat die eigenartige Zwischenstellung der ästhetischen Vernunft zwischen der theoretischen und praktischen auf Grund einer erkenntnistheoretisch systematischen Ueberlegung eingesehen und die letzte und höchste Synthese der kritischen Philosophie auf ihrem Gebiet vollzogen[3]). Die Antinomie der erkennenden Vernunft wird im intellectus archetypus aufgehoben und in der teleologischen Betrachtungsweise der moralische und spekulative Standpunkt vereinigt. Dagegen kehrte er den Gegensatz zwischen dem Reich der Natur und dem Reich der Sittlichkeit, soweit er in das Subjekt fällt, auf das schroffste hervor.

Schiller gewinnt aus der Vereinigung der theoretischen und praktischen Vernunft ein wertvolles ästhetisches Prinzip, wenn er die Schönheit als „Freiheit in der Erscheinung" definiert. Der schroffe Gegensatz von Pflicht und Neigung im moralischen Subjekt, den Kant postulierte, wird zu einem harmonischen Lebensideal aufgehoben. Als künstlerisches Ideal und als geschichtsphilosophische Idee tritt uns derselbe Gedanke in den Aufsätzen über „Naive und sentimentalische Dichtung" entgegen. Die Idylle, die der sentimentalische Dichter gestalten soll, ist die Idee „eines völlig aufgelösten Kampfes, sowohl in dem einzelnen Menschen wie in der Gesellschaft, eine freie Vereinigung der Neigungen mit dem Gesetz, einer zur höchsten sittlichen Würde hinaufgeläuterten Natur, das Ideal der Schönheit auf das wirkliche Leben angewandt". Als Ideal der Gemeinschaft erhebt sich endlich über dem dynamischen Staat der Rechte und den moralischen Staat der Pflichten der „ästhetische Staat", in dem der Mensch dem Menschen nicht mit Gewalt entgegentritt, noch mit der Strenge des moralischen Gesetzes seinen Willen fesselt, sondern wo der Mensch dem Menschen nur als Gestalt erscheinen, nur als Objekt eines freien Spiels gegenüberstehen darf[4]).

In Schillers Persönlichkeitsideal und in der Idee des „elysischen Zustandes" bleibt jedoch der ethische Grund-

---

1) Monadologie § 88.

2) Vgl. Robert Zimmermannn „Schellings Philosophie der Kunst", Wien 1875, S. 20.

3) Windelband, Geschichte der Philosophie, S. 459 ff.

4) Schiller „Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen" Brief 27.

gedanke, wie ihn Kant geprägt, vollkommen erhalten. Die Würde der Persönlichkeit, ihre erhabene Bestimmung im Zusammenhang der Kultur, der starke sittliche Idealismus Kants, alles das finden wir bei Schiller wieder, nur, um mich seines eigenen Bildes zu bedienen „unter Tilgung der schneidenden Grenzlinien und der harten Striche, welche der Vorlage eignet, die dem Schüler zur Unterweisung und Belehrung dient“. Mit weiser Vorsicht hat Schiller ferner in seinem Aufsatz „Ueber die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen“ die Grenzen des Geschmackes zu bestimmen gesucht. Das Ideal des „ästhetischen Staates“ bleibt in der Hauptsache auf das gesellige Leben beschränkt. Die Welt des schönen Scheins ist das Asyl feingestimmter Seelen, in welches sie sich aus der Brutalität der Wirklichkeit und aus dem ernsten Pflichtenkreis zurückziehen, um auf kurze Zeit die Differenzen des Lebens zu vergessen und in edelster Form menschlich schönen Umgang zu pflegen. Schelling überträgt dies Prinzip auf das Ganze des staatlichen Organismus. Der Staat soll als Kunstwerk in die Erscheinung treten, alle Reibungsflächen, alle Hemmungen und Stockungen sollen beseitigt werden und das Ganze des politischen, kirchlichen, wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens sich zu einer harmonischen Einheit entfalten. Und während nach Schiller der harmonische Ausgleich in der Kunst nicht das Wesen der Dinge berührt, sondern nur unsere Vorstellung von den Dingen betrifft, die uns ein Reich des schönen Scheins ersinnen lässt, einen Zustand der Harmonie, den das gegensätzliche Wesen der Welt nicht kennt, vertritt Schelling die Anschauung, dass die Harmonie, die Einheit aller Gegensätze, das wahre Wesen der Welt ausmacht.

Der Ausgangspunkt, den Schelling genommen hat, um zum Primat der ästhetischen Vernunft zu gelangen, ist der Widerspruch zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, der sich nach seiner Formulierung dahin geltend macht, dass in der theoretischen Vernunft unsere Vorstellungen als sich richtend nach den Gegenständen, in der praktischen aber die Gegenstände als sich richtend nach den Vorstellungen gedacht werden [1]). Dieses Problem kann weder in der theoretischen noch in der praktischen Philosophie gelöst werden, sondern nur in einer höheren, die über beiden steht und beide in sich begreift. Zwischen der realen Welt der Vorstellung und der idealen des Handelns muss eine vorherbestimmte Harmonie herrschen, wenn dieser Widerspruch, der das höchste Problem der Transzendentalphilosophie bildet, aufgelöst werden soll. Der Widerspruch aber

1) Schelling, Werke I, Bd. III, 348.

zwischen Natur und Freiheit, zwischen Unbewusstem und Bewusstem ist aufgehoben, wenn dieselbe Tätigkeit, welche im freien Handeln mit Bewusstsein produktiv ist, im Produzieren der Welt ohne Bewusstsein produktiv ist. Ein Produkt dieser ursprünglichen Identität des Bewussten und Unbewussten ist die Natur, die zweckmässig ist, ohne zweckmässig erklärbar zu sein. Das Prinzip aber, welches im Ich der organischen Natur entspricht, ist die ästhetische Tätigkeit, denn sie ist bewusst und zugleich bewusstlos und alle Kunstwerke können nur als Produkt solch einer bewusst-bewusstlosen Tätigkeit begriffen werden. Organismus und Kunst sind beide das Produkt einer ursprünglichen Identität, der realen und ideellen Tätigkeit, nur dass die Natur gegenüber der Kunst die ursprüngliche, noch bewusstlose Poesie des Geistes bedeutet[1]).

Alle Kunstanschauung ist Identität des Bewussten und Bewusstlosen im Ich und gleichbedeutend mit der Auflösung einer ursprünglichen Differenz. Während die Natur bewusstlos anfängt und bewusst endet, fängt die künstlerische Tätigkeit bewusst an und endet im Bewusstlosen. Das Kunstwerk ist vollendet, wenn der Widerstreit zwischen der bewussten und bewusstlosen Tätigkeit, auf der alles künstlerische Schaffen beruht, zur Aufhebung gelangt. Alles künstlerische Schaffen bedeutet eine Dissonanz, jedes künstlerische Produkt einen harmonischen Ausgleich. Der letzte Grund aber für die Harmonie zwischen Bewusstem und Unbewusstem ist das Absolute, das aus dem Kunstwerk entgegenstrahlt, und von der Intelligenz als ein Höheres empfunden wird[2]), das unbedingte Anerkennung fordert. Diese dunkle unbekannte Gewalt, die ohne Zutun der Freiheit zu dem Bewussten das Notwendige hinzubringt, ist das, was wir Genie nennen.

Das höchste Prinzip aller Philosophie ist das absolut Identische, welches den Gegenstand der intellektuellen Anschauung bildet[3]). Der Begriff des Identischen charakterisiert das Wesen des Absoluten, das weder frei noch unfrei, weder bewusst noch bewusstlos ist[4]). Das Kunstwerk ist der unmittelbare Ausdruck der absoluten Identität, sein ganzes Wesen ist Identität d. h. unendliche Harmonie, Vereinigung und Ausgleich von Gegensätzen und Erhebung zu einer höheren Einheit. Das Wesen des Kunstwerks liegt darin, eine vollkommene Synthese zu sein, in welcher der Gegensatz zur Harmonie wird. Als Produkt einer bewusst-bewusstlosen Tätigkeit ist in ihm das Allgemeine zugleich mit dem Be-

1) a. a. O. S. 349.
2) a. a. O. S. 614 und 15.
3) a. a. O. S. 623.
4) a. a. O. Bd. V, S. 377.

sonderen erzeugt, Form und Stoff zugleich aus dem Urquell aller Kunst, der absoluten Identität, zu einem harmonischen Gebilde zusammengeflossen. Die Identität, welche nur durch die intellektuelle Anschauung dargestellt werden kann, wird durch das Kunstwerk objektiv, die ästhetische Anschauung ist nichts anders als die objektiv gewordene intellektuelle. Das Kunstwerk reflektiert jenes absolut Identische, das schon im Ich in entgegengesetzte Tätigkeiten differenziert ist. Was niemals zum Bewusstsein gelangen kann, wird durch das Wunder der Kunst aus ihren Produkten zurückgestrahlt. Sie ist die Lehrmeisterin für die philosophische Spekulation, insofern sie das Bewusstlose im Handeln beurkundet und seine ursprüngliche Identität mit dem Bewusstsein aufweist. Sie ist gleichsam die Probe aufs Exempel für jene beiden entgegengesetzten und doch im grunde genommen identischen Tätigkeiten, die alle Philosophie voraussetzen muss und die für jede künstlerische Schöpfung die conditio sine qua non bilden. Schelling bezeichnet daher im „System des transzendentalen Idealismus“ die Kunst als das einzige und wahre Organon und Dokument der Philosophie [1]).

Gegenüber der zufälligen Schönheit des Naturproduktes ist das Kunstwerk notwendig schön. Das Organische ist eine Vereinigung noch ungetrennter Tätigkeiten, das Kunstwerk ist ihre Wiedervereinigung nach der Trennung und bedeutet somit die höhere Synthese dem Naturschönen gegenüber [2]). In diesem Verhältnis steht aber der schöne Naturzustand, der den Ausgangspunkt der menschlichen Entwickelung bildet zu dem harmonischen Endzustand im ästhetischen Staat. Die Kunst gibt die Norm und den Masstab für das Naturschöne, nicht etwa das Naturschöne für die Kunst. Sie schlägt die Verwandtschaft mit allem aus, was zur Moralität gehört und lässt selbst die Wissenschaft hinter sich zurück, weil diese noch immer auf einen Zweck ausser sich geht, weil sie nicht in so eminentem Sinne Selbstzweck ist wie das Kunstwerk. Die Kunst ist das Vorbild aller Wissenschaft und bezeichnet den Punkt, den diese erst erreichen soll [3]). Indem Schelling im Reiche des Geistes oder der idealen Welt das Wissen mit dem Idealen und das Handeln mit dem Realen identifiziert, gilt ihm die Kunst als die Indifferenz beider. Sie ist weder ein blosses Handeln noch ein blosses Wissen, sondern ein ganz von Wissen durchdrungenes Handeln und ein ganz zum Handeln gewordenes Wissen [4]). Die Kunst ist die höchste Potenz der idealen

1) a. a. O. Bd. III, S. 626 und 27.
2) a. a. O. S. 621 und 22 und Bd. V, S. 384.
3) a. a. O. Bd. III, S. 623.
4) a. a. O. Bd. V, S. 380 und 81.

Welt, die in den Ideen der Wahrheit, des Guten und der Schönheit zur Darstellung gelangt, denn die Schönheit ist die vollkommenste Durchdringung und Ineinsbildung des Idealen und Realen, des Wissens und Handelns, der Wahrheit und des Guten [1]). Nur der Philosophie scheint in der idealen Welt der Vorrang vor der Kunst zu gebühren, insofern sie sowohl das Gemeinsame der Wissenschaft, Tugend und Kunst, als auch die Darstellung des Urbildes, der Identität ist, während die Kunst nur Darstellung des Gegenbildes, der Indifferenz bedeutet, eine Unterscheidung, die im „System des transzendentalen Idealismus" und in der „Darstellung meines Systems" noch nicht gemacht wird, sondern erst in der Philosophie der Kunst hervortritt [2]). Wahrheit und Schönheit, Philosophie und Kunst sind jedoch nur verschiedene Betrachtungsweisen des einen Absoluten, und der letzte höchste Begriff, zu dem Schelling in der Philosophie der Kunst gelangt, ist doch die Schönheit, denn die absolute Identität des idealen und realen Alls wird von ihm als die urbildliche Schönheit bezeichnet und dem Universum gleichgesetzt, das von Gott als absolutes Kunstwerk in ewiger Schönheit gebildet ist [3]). Erst unter diesem Gesichtspunkt erscheint die Kunstwelt als die letzte und höchste Synthese zwischen dem Reich der Natur und dem Reich des Geistes. Die Indifferenz im realen und idealen All, wie sie sich im Organismus und Kunstwerk darstellt, ist nur gegenbildliche Schönheit, erst die Einheit der realen und idealen Welt macht die absolute Schönheit aus.

In der Philosophie der Kunst kann es sich nach Schelling um nichts anderes handeln als um die Darstellung des Universums als absolutes Kunstwerk [4]). Die Philosophie der Kunst ist die Wissenschaft vom All in der Potenz der Kunst, das System der Philosophie in der höchsten Potenz [5]). Die Philosophie ist ein Ganzes, das nur unter verschiedene ideelle Beziehungen oder Potenzen gestellt werden kann [6]). Die philosophischen Disziplinen sind Teile des organischen Ganzen der Philosophie und verhalten sich wie die verschiedenen Gestalten einer Dichtung, von denen jede als Glied des Ganzen der vollkommenste Reflex des Kunstwerks ist [7]). Die ganze Philosophie in theoretischer Beziehung ist Naturphilosophie, in praktischer und religiöser Beziehung, in ihrem Verhältnis zur Religion, Sittlichkeit und Recht ist sie Ge-

1) a. a. O. S. 382.
2) a. a. O. S. 369, 381, 386.
3) a. a. O. S. 385.
4) a. a. O. S. 350, 368, 386.
5) a. a. O. S. 363 und 368.
6) a. a. O. S. 365.
7) a. a. O. S. 107.

schichtsphilosophie. Die Philosophie der Kunst bedeutet dagegen die Einheit der Natur- und Geschichtsphilosophie. In dem Primat der ästhetischen Vernunft wird der Gegensatz zwischen theoretischer und praktischer Vernunft überwunden. Was in der Geschichte oder in der Kunst erkannt wird, ist im wesentlichen dasselbe, was auch in der Natur ist. Jedem ist nämlich die ganze Absolutheit eingeboren, aber diese Absolutheit steht in Natur, Geschichte und Kunst in verschiedenen Potenzen. Die Kunst ist in der Philosophie das Höchste, weil sie ihr das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung, gleichsam in einer Flamme brennt, was in Natur und Geschichte gesondert ist und was im Leben und Handeln ebenso wie im Denken ewig sich fliehen muss. Mit unendlicher Zartheit hat Schelling das Verhältnis zwischen Natur, Geschichte und Kunst gekennzeichnet. Die Natur — ein geheimnisvolles Gedicht, welches seinem innersten Wesen nach identisch ist mit der Geschichte, mit dem Lied von der Heimkehr des irrenden Odysseus. Die Kunst aber ist es, welche den geheimnisvollen Schleier lüftet, der über dem Wunderbild der Natur ausgebreitet liegt und die ideelle Welt durchschimmern lässt[1]).

Der letzte Wertmasstab Schellings ist die Kunst. Aus dem Kunstwerk heraus gewinnt er die Merkmale des Wertes. Als solche sind anzuführen: Unendlichkeit und Totalität, Durchdrungensein des Allgemeinen und Besonderen in der Idee, Aufhebung der Gegensätze und Vereinigung nach der Trennung. Der Unendlichkeitscharakter des Kunstwerkes wird von Schelling häufig hervorgehoben[2]). Scheint doch in jedem Kunstwerk eine Unendlichkeit von Absichten zu liegen, deren jede einer unendlichen Auslegung fähig ist. Die Unendlichkeit des Kunstwerks ist die Totalität aller Möglichkeiten, also im Grunde genommen eine Kategorie der Qualität. So sind etwa in dem Kunstwerk der griechischen Mythologie alle Möglichkeiten erschöpft[3]). Mit dem Merkmale des Unendlichen im Sinne einer unendlichen Fülle von Möglichkeiten verbindet sich der Begriff des Universellen, der Totalität. Jedes wahre Kunstwerk ist ein Universum, insofern es die absolute Identität zum Ausdruck bringt. Ihr vollendeter Ausdruck kann zwar nur das Universum als göttliches Kunstwerk sein, aber in der einzelnen Gestaltung kommt doch das Ganze mit einer besonderen Modifikation zum Ausdruck. Hier liegt das Charakteristische der Wertungsweise Schellings, der den Wert der qualitativen Unendlichkeit des Kunstwerks zwar betont, von den einzelnen

1) a. a. O. Bd. III, S. 628.
2) a. a. O. S. 617, 19, 27.
3) a. a. O. Bd. V, S. 406.

Zentren der qualitativen Unendlichkeit jedoch zu einer alles umfassenden Totalität und Realität emporsteigt, indem er etwa das einzelne Werk der griechischen Kunst als solches wertet, insofern es die Identität zum Ausdruck bringt, von ihm aus aber sogleich wieder zu dem Ganzen der Kunstwelt sich erhebt. Jede mythologische Gestalt ist ein Universum wie jedes wahrhafte Kunstwerk, aber erst die kunstvoll in sich gegliederte mythologische Welt macht das vollkommene Kunstwerk aus, und erst die Totalität aller Künste realisiert das absolute Kunstwerk. Diese ganze Anschauungsweise Schellings kommt besonders deutlich zum Ausdruck, wenn er sagt, dass in dem Kunstwerk jedes einzelne ein wahrhaftes Glied des Ganzen nur ist, insofern es den Reflex des Ganzen in sich aufnimmt, und behauptet, dass die verschiedenen künstlerischen Gestalten dienendes Glied des Ganzen, wiewohl bei vollkommener Ausbildung des Werkes wieder in sich absolut sein müssten[1]), oder wenn es heisst, dass in dem wahren Kunstwerk keine einzelne Schönheit vorhanden, sondern nur das Ganze schön sei. Niemals bleibt Schelling bei dem Einzelnen stehen, es in seiner Besonderheit zu würdigen, sondern immer steigt er empor zu einem allumfassenden Wertganzen.

In dem Begriff der Unendlichkeit und der Totalität, wie er sich bei Schelling vorfindet, liegt zugleich die Forderung des innigen Durchdrungenseins des Allgemeinen und Besonderen. Das Allgemeine allein trägt keinen Wertcharakter, das Allgemeine, Allumfassende als solches bietet keine Mannigfaltigkeit dar, es ist absolute, bodenlose Leere. Erst das Besondere fügt den Begriff der Mannigfaltigkeit, des Lebens hinzu[2]). Das Wertvolle ist nur die Idee, das Durchdrungensein des Allgemeinen und Besonderen. Der höchste Wert aber kann nur der allumfassende sein, die Idee, welche alle Ideen, das ganze Allgemeine und Besondere in sich enthält. In den Partialideen, welche in den einzelnen mythologischen Gestalten wie auch in dem einzelnen Kunstwerk zum Ausdruck gelangen, ist das Ganze immer mit einer besonderen Beschränkung gesetzt. Schelling bezeichnet es daher als das Gesetz der Kunstschöpfung, dass sie reine Begrenzung auf der einen Seite und ungeteilte Absolutheit auf der anderen Seite besitzen müsse. Jeder Göttergestalt fehlt etwas, aber dieses Fehlende macht gerade ihre Besonderheit aus, wodurch sie sich von den anderen unterscheidet und die ihr eigentümlich ist. Das Eigentümliche des gerade so Begrenztseins macht das Kunstwerk zum Ausdruck einer besonderen Idee,

---

1) a. a. O. S. 367.
2) a. a. O. S. 393.

die in sich wieder absolut ist[1]). Jedes Kunstwerk bedeutet ferner die Aufhebung eines Gegensatzes[2]), sein ganzes Wesen ist Ausgleich und Harmonie. In der Kunstwelt steht das Sein dem Sollen nicht mehr in schroffer Form gegenüber, das strenge Gebot der Pflicht weicht der freiwilligen Uebereinstimmung. In den griechischen Göttergestalten, den Idealen der antiken Kunst, tritt in naiver und ursprünglicher Form eine Uebereinstimmung hervor, die den Gegensatz noch nicht kennt. Die griechischen Göttergestalten kennen weder Sittlichkeit noch Unsittlichkeit, sie sind harmonische Naturen und absolut selig[3]).

Die vollkommene Ineinsbildung des Allgemeinen und Besonderen bezeichnet Schelling als symbolisch, alle wahre Kunst ist daher symbolisch[4]). Das Allgemeine ist ganz das Besondere und das Besondere ist ganz das Allgemeine. Das letzte Merkmal des Kunstwerks, welches wir noch hinzuzusetzen haben, ist endlich, dass es Vereinigung nach der Trennung bedeutet und somit eine höhere Synthese darstellt. Das ist der dialektische Charakter des Kunstwerks, der es zum Ziel und Abschluss der ganzen Entwickelung macht. Die ursprüngliche Indifferenz der Natur, die den Ausgangspunkt des Geschehens bildet, ist der Indifferenz des Kunstwerks gegenüber die weniger wertvolle. Die Natur verhält sich unter diesem Gesichtspunkt zur Kunst wie das Unbewusste zum Bewussten, wie das mit Notwendigkeit Zusammengefügte zur harmonischen Vereinigung.

In der Kunstwelt erscheint der Gegensatz von Natur und Freiheit auf seiner höchsten Stufe[5]). In der Rechtswelt steht dem griechischen Naturstaat der christliche Freiheitsstaat, in der religiösen Welt die griechische Naturreligion der christlichen Offenbarungsreligion, in der Kunstwelt die griechische Mythologie und Naturkunst der christlich-sentimentalen romantischen Kunst gegenüber. Für das Reich der Geschichte gilt dieser Gegensatz, der für die Kunst in ihrem reinen Ansich unwesentlich ist[6]). In dem Gegensätzlichen der Geschichte bildet das Christentum selber wieder das gegensätzliche Element, aber mit der Forderung der absoluten Aufhebung dieses Gegensatzes. Der Gegensatz selber ist es, der die Idee seiner endgiltigen Auflösung involviert. So weist die ganze historische Welt auf eine höhere Synthese hin, und die historische Konstruktion gelangt damit zu demselben Resultat wie die philosophische, welche, abstrahierend von

1) a. a. O. S. 391—93.
2) a. a. O. S. 267.
3) a. a. O. S. 396.
4) a. a. O. S. 407 und 11.
5) a. a. O. S. 415, 18 und 19.
6) a. a. O. S. 372.

aller Zeitlichkeit, das reale All der Natur und das ideale des Geistes in der Idee des Universums als göttliches Kunstwerk verbindet, das unter der Kategorie des Seins betrachtet, in der monumentalen Ruhe des plastischen Kunstwerks erscheint, während es sich unter dem dynamischen Gesichtspunkt als das ewige Weltgedicht Gottes darstellt.

Aus der Erhebung der ästhetischen Vernunft über die praktische und theoretische gewinnt Schelling einen Wertmasstab zur Beurteilung des historischen Prozesses. Das Universum der Natur und das Universum der moralischen Welt ergeben in ihrer Vereinigung das Universum der Kunst, welches den wahren Charakter des Alls ausmacht. Dieselbe Entgegensetzung der beiden Prinzipien und ihre Vereinigung zur Identität wiederholt sich in der Geschichte: die Antike bedeutet geschlossene Einheit gleich der Natur, die moderne Welt Kampf und Gegensatz gleich der Geschichte.

Trotz dieses Mangels muss die moderne Welt der Antike gegenüber als Fortschritt gelten, denn dieser Dualismus auf allen Gebieten ist notwendig, um die letzte Aufgabe der neuen Welt zu vollenden, die darin besteht, zu einer harmonischen Einheit überzuleiten. Die Gegensätze müssen hervortreten, damit eine höhere Einigung stattfinden kann[1]). Das dialektische Moment der Schellingschen Geschichtsphilosophie trägt den Fortschrittsgedanken in das historische Geschehen. Das Auseinanderklaffen der Gegensätze ist mit Rücksicht auf die höhere Vereinigung, welche das Ziel des historischen Geschehens bildet, als Fortschritt zu bezeichnen. Damit ist jedoch nicht behauptet, dass die Epoche des Dualismus einen höheren Wertertrag erzielen müsse, wie die der geschlossenen Einheit. Ist doch Schelling selber davon überzeugt, dass die Leistung des Griechentums für die Kunst höher einzuschätzen ist als die bisherige Leistung der christlich-romantischen Kunst, der die Idee des Epos so notwendig fehlt, wie die Identität der Bildung und die Identität des Zustandes, von dem sie ausgegangen ist — und in dem Epos wird sich die Leistung der modernen Kunst vollenden[2]). Diese Vollendung der modernen Kunst scheint jedoch kein Plus über die Leistung der Antike hinaus bedeuten zu sollen. Das Prinzip der Dialektik, für das die Kunst als Exempel dient, versagt auf dem Gebiete der Kunst selbst. Nach Schellings ganzer Darstellung findet auf diesem Gebiet kein Fortschritt statt. Der griechische Staat, der moderne Staat und der Kunststaat können in ihrem Verhältnis zu einander als Fortschritt im Sinne einer Wertsteigerung betrachtet werden, und ebenso bilden die grichische Religion, die christliche

1) a. a. O. S. 275.
2) a. a. O. S. 685 und 441 und 42.

und das „neue Evangelium“ eine aufsteigende Linie. Von der griechischen Kunst in ihrem Verhältnis zur romantischen Kunst lässt sich das nicht behaupten, und hier gibt es auch kein Drittes, das darüber stehen könnte.

Wir müssen das Fortschrittsproblem hier fallen lassen, um im Zusammenhang mit dem letzten Problem aller Universalgeschichte, dem Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen, noch einmal darauf zurückzukommen und es von hier aus in einer neuen Beleuchtung zu zeigen.

Kapitel VI.

Das Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen und das Problem der Universalgeschichte.

Unter Universalgeschichte verstehen wir eine philosophische Behandlung des letzten historischen Ganzen, d. h. der Totalität aller individuellen historischen Gebilde, soweit sie mit Rücksicht auf allgemeingiltige, kritisch begründbare Werte wesentlich sind[1]. Die Beziehung auf die allgemeingiltigen Werte bestimmt die Qualität der Phänomene, denen im historischen Universum eine Stelle anzuweisen ist. Nur diejenigen Phänomene, welche für die Verwirklichung dieser letzten Werte von unmittelbarer Bedeutung sind, gehören in die Universalgeschichte hinein, die ihrerseits eine Auswahl aus der Mannigfaltigkeit der historischen Ereignisse bildet, so wie die Geschichte eine Auswahl aus der unübersehbaren Mannigfaltigkeit des Gesamtgeschehens zur Darstellung bringt. In die Geschichte gehört manches hinein, was nur ein „historisches Interesse“ und nur einen „historischen Wert“ besitzt, in der Universalgeschichte wird das dauernd Wertvolle niedergelegt. Und nicht nur die Leistungen für ein besonderes Wertgebiet, sondern alle Leistungen, welche die Verwirklichung der grossen Menschheitswerte entscheidend gefördert haben, finden in ihr ihre Stelle und erschöpfen erst den Umfang des Begriffs universal-historisch.

Wir haben gesehen, dass Schelling die Universalgeschichte besonders in der „Methode des akademischen Studiums“ zum Problem geworden ist. Mit feinem Takt und Wertverständnis weiss er auch in der Philosophie der Kunst das dauernd Wertvolle von dem historisch Wertvollen zu unterscheiden und der Qualität der universalhistorischen Phänomene Rechnung zu tragen, aber der Gedanke eines

---

1) Vgl. Rickert, Geschichtsphilosophie, Festschrift für Kuno Fischer, Bd. II, S. 115.

letzten historischen Ganzen, das alles wertvolle Geschehen in sich schliesst, tritt zurück infolge der vorgenommenen Aufteilung in gesonderte Wertreihen. Er erkennt den unvereinbaren Gegensatz zwischen Universalgeschichte und pragmatischer Geschichte, wenn er behauptet, dass an die Geschichte kein Zweck von aussen herangetragen werden darf, der nicht in ihrem eigenen Wesen begründet ist. Die Geschichte als Universalgeschichte darf nicht unter den didaktischen oder pädagogischen Gesichtspunkt gestellt werden. Es handelt sich in ihr um die Verwirklichung zeitlos giltiger Werte, die ihren alleinigen Zweck bilden und den Gang des Geschehens determinieren. Aber wir vermissen bei Schelling eine einheitliche Darstellung und Beurteilung der Totalität des historischen Universums. Für die speziell geschichtsphilosophische Darstellung wird der Wert des Rechts einseitig zu grunde gelegt, während in der philosophischen Religions- und Kunstgeschichte diejenigen historischen Individuen behandelt werden, die mit Rücksicht auf den ästhetischen und religiösen Wert wesentlich sind. Die Verschiedenheit der Betrachtungsweisen lässt es zu keiner einheitlichen philosophischen Verarbeitung des wertvollen Gesamtmaterials kommen. Was Schelling geleistet hat, ist nur Vorarbeit zu einer solchen. Zur Darstellung gebracht hat er diejenigen Wertreihen, in denen nach seiner Meinung ein fortschreitender Prozess der Wertverwirklichung erkennbar ist.

Das historische Universum ist für Schelling von vornherein gleichbedeutend mit der ethisch-religiösen Wertverwirklichung. Kants Nachfolger galt die enge Beziehung zwischen der praktischen Vernunft und der Geschichte als eine Tatsache: die Geschichte ist die moralische Welt, das Reich sittlicher Willensbetätigung. Neben dem ethischen und rechtlichen wird jedoch in weit höherem Masse wie bei Kant der religiöse Gehalt der Geschichte als wertvoll betont. Die rechtliche und religiöse Wertverwirklichung unterliegt einer verschiedenen philosophischen Betrachtungsweise. Für die Rechtsverwirklichung, die das Fortschreiten der Entwickelung unmittelbar erkennen lässt, wird im System des transzendentalen Idealismus noch die Fortschrittsbeurteiluug mit Rücksicht auf die Idee des vollkommenen Staates in Anspruch genommen. Dagegen wird auf die religiöse Entwickelung der Fortschrittsbegriff nicht angewandt, wenn auch die Idee der drei göttlichen Offenbarungen, wie sie Schelling mit einer dialektischen Zuspitzung von Lessing übernommen hat, ganz augenscheinlich die Merkmale des Fortschritts an sich trägt. Schelling vermeidet schon im System des transzendentalen Idealismus für die religiöse

Betrachtungsweise, welche ihm der Rechtsverwirklichung gegenüber als die höhere gilt, die Anwendung des Fortschrittsbegriffs, weil er, wie wir noch sehen werden, Fortschritt mit stetiger, zeitlicher Entwickelung konfundiert und diese Betrachtungsweise nur für den endlichen Verstand und die Reflexion, nicht aber für die Vernunft gilt. Wir haben daher zwischen empirischem Fortschritt = stetiger Wertentwickelung und dialektischem Fortschritt wohl zu unterscheiden. Der Wertmasstab der weltbürgerlichen Verfassung als Kriterium der empirischen Fortschrittsbeurteilung genügt keineswegs, um zur Erkenntnis der Wertverwirklichung im Reiche der Wissenschaft, Kunst und Religion zu gelangen. Sobald der Staat die Bedeutung eines letzten absoluten Wertes gewinnt, wird dann auch seine Verwirklichung nach dem Prinzip des dialektischen Fortschritts beurteilt, welches die Möglichkeit gewährt, scheinbaren Rückschritt als notwendige Vorstufe einer höheren Einheit im progressiven Sinne zu werten.

Für die moralische Entwickelung als solche wird vermöge ihrer Unerkennbarkeit jede Fortschrittsbeurteilung abgelehnt, doch schliesst sich anderseits, indem der sittliche Wert in Schellings Denken mehr und mehr die frühere Selbständigkeit verliert[1]) und die Entwickelung des religiösen und rechtlichen Wertes einander genähert wird[2]), das Universum des Rechts, der Sittlichkeit und der Religion zu einem Gemeinsamen zusammen, für welches das dialektische Gesetz gilt, dass die Entwickelung von einem Zustand ursprünglicher Einheit gleich der Natur durch eine Periode der Auflösung und Gegensätze zu einer höheren Einheit = der Kunst fortschreitet.

Auf dem Gebiet der Wissenschaft und Kunst vermochte Schelling im „System des transzendentalen Idealismus" von der Idee der weltbürgerlichen Verfassung aus keinen Fortschritt zu konstatieren. Aber noch in derselben Schrift taucht der Gedanke auf, dass die Wissenschaft Kunst werden müsse[3]), wozu in erster Linie erforderlich ist, dass das Wissen als organisches Ganzes begriffen wird. In seiner jetzigen Zersplitterung ohne den lebendigen Zusammenhang mit der Philosophie kann das Wissen der Gegenwart trotz aller Erfolge der Spezialwissenschaften dem geschlossenen einheitlichen Wissenskreis der Antike gegenüber nicht als Wertsteigerung betrachtet werden.

Auf dem Gebiete der Kunst kann von Fortschritt keine Rede sein. Schelling ist von dem unvergleichlichen Wert

1) Schelling, Werke I, Bd. VI, S. 558.

2) Das öffentliche Recht, die Tugend und die Religion werden gemeinsam als das Heilige der Nation bezeichnet. a. a. O. S. 573.

3) a. a. O. S. 623—29.

der griechischen Kunst überzeugt und da die Kunst als Vereinigung von Natur und Freiheit das letzte Beurteilungsprinzip für die Realisierung der Werte bildet, so fehlt ihm gerade auf diesem Gebiet ein letztes Wertkriterium.

Die Bedeutung und der Sinn der Wertverwirklichung und damit auch zugleich der Wertbeurteilung kann jedoch erst eingesehen werden, wenn wir die Realität des Geschehens selber einer Prüfung unterziehen und fragen, welches Verhältnis denn dies endliche, zeitliche Geschehen zu den zeitlos gültigen Werten besitzt.

Für die Behandlung des letzten historischen Ganzen in der universalhistorischen Betrachtung ist das Transzendente als ein Sollen unbedingte Voraussetzung. Wir bedürfen des zeitlos Geltenden, um dem historischen Prozess einen objektiven Sinn beimessen zu können. Wenn das Geschehen wertlos ist, so gibt es weder Geschichte noch Geschichtsphilosophie.

Aus der unübersehbaren Mannigfaltigkeit des Geschehens hebt sich für den Historiker ein im Verhältnis zu allem Geschehen überhaupt nur geringer Teil menschlicher Willensbetätigungen und Handlungen heraus, die er zum Gegenstand einer historischen Darstellung macht. Die Auswahl dieses für den Historiker wertvollen Geschehens ist in letzter Instanz durch allgemeingültige Kulturwerte bedingt, auf welche die historischen Ereignisse theoretisch bezogen werden. Der Historiker ist sich dieser Abhängigkeit und Bestimmtheit seines Tatsachenmaterials durch letzte Werte nicht immer deutlich bewusst, zumal die Wertgebilde, zu denen der Historiker die Ereignisse in unmittelbarer Beziehung setzt, in der Regel nicht letzte allgemeingültige Werte sind, deren Inbegriff sich zu einem transzendenten Sollen zusammenschliesst, sondern Gebilde konkreterer Natur, hinter denen der wahre überempirische Wertgehalt erst zu entdecken ist. Eine universalhistorische Betrachtung hätte die historischen Ereignisse nur auf absolute Werte zu beziehen und müsste zur Konstatierung des Fortschritts einen Wertmasstab in Gestalt eines letzten und höchsten Wertes aufweisen können. Mit ihrem Masse gemessen würde das Bild des historischen Geschehens höchst wahrscheinlich ein sehr verändertes Aussehen gewinnen. Manches, was der Historiograph in den Vordergrund stellt, einzelne Persönlichkeiten, die an sich keinen Eigenwert bedeuten, einzelne Epochen die geräumige Ausführung gefunden, weil ein grosses Tatsachenmaterial sich bei ihrer Erforschung dargeboten, würden zurückzutreten haben, um überall die wahren letzten Kulturwerte durchscheinen zu lassen. Manches, was der Historiker nur nebensächlich erwähnt, weil der Effekt in grösserem Masstabe

gefehlt hat, müsste unter Umständen in einer universalhistorischen Darstellung eine übergeordnete Stellung erlangen. Die Ausführung einer solchen Universalgeschichte, welche nicht einen Abhub des historischen Geschehens, eine Zusammentragung letzter historischer Allgemeinheiten sein darf, sondern vielmehr auf die unwiederholbare Einmaligkeit der Wertverwirklichung gerichtet sein muss und den eigentümlichen Beitrag darzustellen hätte, den die verschiedensten Nationen und Epochen für die Wertrealisierung geleistet haben, schliesst solche Schwierigkeiten in sich, dass sie für uns zur Zeit noch ein unlösliches Problem bedeutet. Hätten wir auch den letzten absoluten Wertmasstab eindeutig bestimmt und das Wertsystem vollständig abgeleitet, so würde doch die Aussonderung des dauernd wertvollen Geschehens aus der Kette des Historischen heraus scheinbar unlösliche Schwierigkeiten bereiten, denn wie sollte wohl dies für die Realisierung der letzten Werte Wesentliche von dem Unwesentlichen gesondert werden, wenn wir nun wirklich an die historischen Gebilde herantreten, die das dauernd Wertvolle, welches in die Universalgeschichte gehört, und das relativ Wertvolle in scheinbar unlöslicher Verquickung in sich vereinigen?

Sowie wir jedoch das zeitlos Geltende über das Geschehen hinaus als ein Seiendes setzen, überschreiten wir das Gebiet der Erkenntnistheorie und geraten in das Reich der Metaphysik, und mit diesen von der Empirie losgelösten absoluten Seinswirklichkeiten vermögen wir nicht mehr die geringste Vorstellung zu verbinden. Wie die Kategorien, abgesehen von dem Vorstellungsinhalt, leer und bedeutungslos sind, so auch die Werte, abgesehen von dem empirischen Substrat, an dem sie sich verwirklichen.

Die Universalgeschichte übernimmt die allgemeingiltigen Werte als ein offenes, niemals abgeschlossenes System, das seine Begründung im systematischen Zusammenhang der Philosophie als Wertwissenschaft überhaupt und in der teleologischen Ableitung aus ethischen Normen findet[1]). Die Unterscheidung des relativ Wertvollen von dem absolut Wertvollen und die Rangierung der letzten Werte ist eine Aufgabe, welche die Philosophie um so sicherer lösen wird, je deutlicher sich ihr das Kulturbewusstsein der Menschheit enthüllt.

Während die erkenntnistheoretische Ueberlegung zwischen dem Transzendenten oder Unendlichen und dem Endlichen nur eine Beziehung setzt und die Frage nach dem Sinn und der Bedeutung dieses Verhältnisses aufwirft, seine Genesis aber durchaus dahin gestellt sein lässt, interessiert den Me-

1) Windelband, Präludien, S. 329 ff.

taphysiker — und damit kehren wir zu Schelling zurück — vor allem das Problem der Individuation, das Hervorgehen der Vielheit des Endlichen aus der Einheit des Unendlichen, und er ist geneigt, nur die Einheit als wahrhaft wirklich, die Vielheit aber als blossen Schein zu betrachten. Der letzte Wertmasstab wird zum absoluten Sein, das System der Werte zur Ideenwelt hypostasiert und die Geltung der Werte durch ihre Genesis aus dem Absoluten demonstriert. In diesem Punkte berührt sich die Methode der alten Metaphysik und der empirischen Wissenschaft, beide fragen nach der Genesis, nicht nach dem Rechtsgrunde wie die Erkenntnistheorie. Für diese bleibt das Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen das grosse Welträtsel, welches zu durchdringen spekulative Einsicht niemals imstande ist. Die Metaphysik sucht die im Bewusstsein vorgefundene Antinomie von Wert und Wirklichkeit aufzulösen und zu erklären, die Erkenntnistheorie lässt ihn als letzte Voraussetzung bestehen und niemals kann für sie das Wertreich selber ein Gegenstand des Wissens und der Erkenntnis sein.

Die spezifisch metaphysische Fassung, das Problem der Individuation, ist es nun nicht, welches uns an dieser Stelle interessiert, sondern wir wollen zeigen, wie weit das Verhältnis des Unendlichen zum Endlichen, wie es von Schelling dargestellt wird, die charakteristischen Merkmale einer universalhistorischen Betrachtung aufweist und alle jene letzten Voraussetzungen enthält, die eine verständnisvolle Behandlung des Problems erforderlich macht. Wir wollen die Frage zu beantworten suchen: „Wie verhält sich nach Schelling der zeitliche Abfluss der empirischen Wirklichkeit zu dem zeitlos Geltenden, dem Reich der Werte“. Erst eine Erörterung des Verhältnisses von Wert und Wirklichkeit kann den universalhistorischen Gedanken vollkommen klarlegen und die Frage nach dem Fortschritt der menschlichen Gattung endgiltig entscheiden. Allerdings muss bei einer solchen Herauslösung des universalhistorischen Problems aus all seinen Verschlingungen mit Schellings Metaphysik die Grosszügigkeit und Schönheit des Ganzen und der eigentümliche Charakter seiner Geschichtsphilosophie notwendig getrübt werden, der auf dem wunderbaren Durchdrungensein des ästhetischen und religiösen Wertens mit der philosophischen Spekulation beruht und dem eine rein historische Darstellung der Geschichtsphilosophie Schellings in erster Linie Rechnung zu tragen hätte.

Bevor wir das Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen einer Prüfung unterziehen, ist es notwendig, diese beiden Begriffe, welche von Schelling innerhalb der von uns behandelten Periode mit wechselnder Bedeutung gebraucht werden, etwas näher zu fixieren. Betrachten wie zunächst den Begriff des

Unendlichen, wie er uns in den Schriften, die dem System des transzendentalen Idealismus unmittelbar vorausgehen, und innerhalb dieses Werkes selbst entgegentritt, so muss schon hier zwischen dem wahrhaft Unendlichen und dem empirisch Unendlichen unterschieden werden[1]).

Während das wahrhaft Unendliche abolute Realität besitzt, ist das empirisch Unendliche lediglich ein Produkt der Reflexion, das durch die Sukzession der Vorstellungen erzeugt wird, nichts als ein Scheinbild der aktuellen Unendlichkeit[2]). Wir haben es hier nur mit dem ersten Begriff, mit dem wahrhaft Unendlichen zu tun, das von Schelling unter einem doppelten Gesichtspunkt betrachtet wird, nämlich einerseits statisch als absolute Involution und anderseits dynamisch als absolute Evolution[3]).

In der statischen Betrachtung als absolute Involution offenbart das Unendliche als das Unbestimmte seine Verwandtschaft mit dem griechischen Begriff des *ἀόριστον*, der wie das *ἄπειρον* der Antike als minderwertig galt, während er unter dem Einfluss der alexandrinischen Philosophie zum Ausdruck des Wertvollen geworden ist[4]). An das Unendliche als das *ἀόριστον* denkt Schelling, wenn er von der Unendlichkeit möglicher Prädikate spricht, die der Satz: „Ich bin" involviert[5]). Mit dem Begriff der potentia als der unbestimmten Möglichkeit, des Ungeformten und Undefinierbaren verbindet sich für Schelling die Vorstellung der unendlichen Inhaltsfülle: die qualitative Unbestimmtheit wird zur qualitativen Totalität. „Die ursprüngliche absolute Synthese des Ich involviert in einer einzigen Handlung eine Unendlichkeit von Handlungen[6])". Das Fehlen aller Merkmale im allgemeinsten Begriff wird, evolutionistisch gedeutet, zu höchstem Reichtum und höchster Fülle.

Eine Analogie, die für den Erkenntnistheoriker und Romantiker Schelling sehr nahe liegt, ist dann die Identifizierung des Unendlichen mit dem Subjekt und des Endlichen mit dem Objekt. Das Subjektive ist das, was nicht bestimmt ist, sondern das, was bestimmt, was niemals determiniert wird, sondern vielmehr das einzig Determinierende und folglich auch das Unendliche ist. Zu dieser Analogie und selbstverständlichen Gleichsetzung scheint der Doppel-

---

1) Schelling, Werke I, Bd. III, S. 14 und 16, 261, 285—86.

2) a. a. O., Bd. VI, S. 497.

3) Hier, wie an vielen anderen Punkten der Lehre Schellings, auf die im Einzelnen nicht hingewiesen werden konnte, macht sich der Einfluss des Cusaners geltend.

4) Windelband, Geschichte der Philosophie, S. 195. Vgl. über Umwertung des Unendlichkeitsbegriffes: Jonas Cohn, Geschichte des Unendlichkeitsproblems, Leipzig 1896, S. 54 ff.

5) Schelling, Werke I, Bd. III, S. 367.

6) a. a. O. S. 393.

sinn von unbestimmt und bestimmt nicht wenig beigetragen zu haben. Als das ἀόριστον ist das Unendliche das Unbestimmte im Sinne des Undifferenzierten, Ununterscheidbaren, begrifflich noch nicht Geformten; als das absolut Subjektive ist das Unendliche dasjenige, was nur Aktivität, aber kein Leiden seinem ursprünglichen Wesen nach involviert, das Unbestimmte = dem nicht Bestimmten, sondern vielmehr allein Bestimmenden. Nach derselben Analogie wird das Bestimmte als das logisch Fixierte mit dem Aktivität Erleidenden gleichgesetzt. Das Unbestimmte, das ἀόριστον wächst aus zu dem Unbedingten, der causa sui, der allumfassenden Tätigkeit. Das Ich als das absolute Subjekt ist das einzig Bestimmende, das einzig Determinierende und folglich auch das Unendliche. Das Ich steht jenseits aller Objektivität, die durch das reine Selbstbewusstsein erst gesetzt wird, und muss deshalb unendlich sein. Mit dem Begriff des absoluten Subjekts verbindet sich dann weiter auf das engste der Begriff der realen Tätigkeit, jenes Tuns, das nach Fichte das wahre Sein der Welt ausmacht, und somit wird die unendliche Tätigkeit für Schelling zum Inbegriff und Grund aller Realität[1]).

Das Unendliche als das ἀόριστον, als das Unbestimmte und der Inbegriff aller Realität ist aber nicht nur absolute Involution, sondern auch absolute Evolution. Das Unendliche hat die Tendenz zur Entwickelung[2]), es ist seiner Natur nach dynamisch, und Schelling spricht daher von der ursprünglichen Evolution der absoluten Synthesis[3]), die kontinuierlich als eine ins Unendliche fliessende Funktion zu denken ist.

Neben den Begriff des Unendlichen als des ἀόριστον tritt der Begriff des ἄπειρον im Sinne einer wahren quantitativen Unendlichkeit, nicht nur als das Produkt der Reflexion. Das Unbegrenzte wird als das Unendliche bezeichnet[4]) und der unendliche Raum mit dem aufgelösten Ich verglichen[5]). Da für diese Vorstellung Räumlichkeit und Zeitlichkeit noch garnicht gesetzt ist, so kann es sich hier nur um den Begriff der raumlosen und zeitlosen Ewigkeit handeln, welche dem Unendlichen als dem Grenzenlosen gleichgesetzt wird. In diesem Sinne wird auch die absolute Intelligenz als ewig, d. h. als das, was war, ist und sein wird bezeichnet.

Zu diesen Begriffen des wahrhaft Unendlichen kommt die Vorstellung der auf das unendlich Grosse und unendlich

---

1) a. a. O. S. 380.
2) a. a. O. S. 261.
3) a. a. O. S. 397.
4) a. a. O. S. 384 und 409.
5) a. a. O. S. 383.

Kleine gerichteten ursprünglichen Tätigkeit des Ich hinzu, die vorwiegend mathematischer Natur ist. Die beiden Tätigkeiten würden in ihrer Schrankenlosigkeit das positiv und negativ Unendliche hervorbringen[1]). Die eine der beiden Kräften ist expansiv und positiv, die andere intensiv und negativ gerichtet. Die positive Kraft würde ungehemmt das unendlich Grosse, die negative das unendlich Kleine erzeugen[2]).

Neben dieser begrifflichen Fassung des Unendlichen, in welcher die Wertungsweise der alexandrinischen und mittelalterlichen Philosophie sich mit Fichtes Begriff des unendlichen Strebens verbindet, macht sich jedoch schon im System des transzendentalen Idealismus jene den Griechen geläufige Vorstellung bemerkbar, die später zur Herrschaft gelangt ist und welche das wahrhaft Unendliche nicht im Formlosen, sondern vielmehr im Begrenzten und Abgeschlossenen sieht, wie die Idee als Typus und System es ist. „Das Ich", so heisst es bereits im System, „ist eine in sich beschlossene Welt"[3]). Die absolute, über Zeit und Raum erhabene Intelligenz ist ein Begrenztes, denn die Begrenzung macht das Wesen der Intelligenz aus[4]). Auch findet sich schon hier der Begriff eines unendlichen Ganzen, von dem jedes Objekt ein Teil ist, eine Vorstellung, die ebenfalls nach dem Begrenzten und Geschlossenen hinneigt.

Weitaus in den meisten Fällen steht jedoch dem *ἄπειρον* als dem Ewigen und Unendlichen, das Endliche als das Begrenzte und Minderwertige gegenüber[5]). Indem das Endliche ferner noch mit dem Objektiven und Bestimmten gleichgesetzt wird, tritt es in Gegensatz sowohl zu dem *ἀόριστον* als dem Unbestimmten, der unendlichen Möglichkeit, wie auch zu dem absolut Tätigen und Subjektiven als dem Unbedingten. Anderseits ist das Bestimmte als die besondere individuelle Begrenzung das Vorgefundene, Zufällige, Unkonstruierbare, Unerklärliche[6]). Das Individuelle der Empfindung und der besonderen Begrenztheit lässt sich nach dem Standpunkt, den Schelling im System des transzendentalen Idealismus vertritt, aus dem Allgemeinen nicht ableiten. Das Wertvolle ist das Allgemeine, was keine bestimmten Merkmale mehr besitzt, das Minderwertige ist das Bestimmte, das in seiner Besonderheit aus dem Begriffe sich nicht deduzieren lässt. Das Wertvollste ist die oberste Allgemeinheit, die Spitze der Begriffspyramide, das Minderwertigste ist die unterste Besonderheit, die unableitbar ist.

1) a. a. O. S. 439.
2) a. a. O. S. 440—46.
3) a. a. O. S. 381.
4) a. a. O. S. 409, 482.
5) a. a. O. S. 380—81.
6) a. a. O. S. 403—4.

Innerhalb der Begrenztheit haben wir zu unterscheiden zwischen der ersten zeitlosen Begrenztheit, welche alle Vernunft und Intelligenz erst konstituiert und der zweiten und dritten Begrenztheit, welche das empirische Bewusstsein, das Ich in Zeit und Raum, begründet. Die erste Begrenzung konstituiert die absolute Intelligenz, die zweite und dritte die empirische[1]). Die absolute Intelligenz wird auch das reine Selbstbewusstsein genannt, ein Akt der ausserhalb aller Zeit liegt und etwas Höheres bedeutet als in dem blossen Ausdruck der Individualität liegt[2]). Die erste zeitlose Begrenzung gilt als das Wertvolle gegenüber der bloss empirischen Individualität. In der Reflexion des endlichen Bewusstseins unter der Begrenzung von Raum und Zeit, die selber endlich und bestimmt sind[3]), entsteht erst die empirische Unendlichkeit.

In der Philosophie der Kunst ist der Begriff des Unendlichen und des Endlichen noch feiner differenziert und bereichert worden. Zwar findet sich hier das Unendliche als das *ἀόριστον* (qualitative Unendlichkeit)[4]), sowie als das *ἄπειρον*, das von aller Zeit Unabhängige, die Zeitlosigkeit[5]), (quantitative Unendlichkeit) wohl gelegentlich ohne nähere Bestimmung wieder, aber im Grunde genommen ist eine Neueinteilung des Unendlichen eingetreten, die mit verschiedener Wertung verbunden ist. Schelling unterscheidet zwischen dem absolut Unendlichen und dem einseitig Unendlichen oder absolut Idealen[6]). Das einseitig Unendliche ist das Allgemeine, das Freie oder auch das ideale All[7]), die Unbegrenztheit, das Unendliche als das Ewige, wie es in der religiösen Vorstellung von Gott Vater niedergelegt ist[8]), also die quantitative Unendlichkeit, das *ἄπειρον*. Diesem Unendlichen steht in der Sphäre der reinen Intellektualwelt ein Endliches gegenüber, das Schelling als das absolut Reale, das Besondere, das Notwendige und als ewige Natur bezeichnet[9]). Dieses Endliche ist das Begrenzte und Vollendete gegenüber dem Unbegrenzten. Als religiöse Vorstellung wird dies Prinzip des in sich absoluten Endlichen zur Idee des göttlichen Sohnes[10]). Von diesem absoluten Endlichen muss die phänomenale Endlichkeit wohl unterschieden werden.

---

1) a. a. O. S. 482—83.
2) a. a. O. S. 374.
3) a. a. O. S. 468.
4) a. a. O. Bd. V, S. 375, 409—10 und 14.
5) a. a. O. S. 375.
6) a. a. O. S. 422.
7) a. a. O. S. 378.
8) a. a. O. S. 431.
9) a. a. O. S. 378.
10) a. a. O. S. 294 und 419.

Nur so ist Schellings Definition der Poesie: „Poesie ist die Einheit des Unendlichen und Endlichen im Endlichen“ [1]), und Aehnliches zu verstehen. In unserem Beispiel ist mit dem ersten Endlichen das absolut Reale, mit dem zweiten Endlichen das Phänomenale gemeint, so dass die Poesie hier als die Offenbarung des ganzen Göttlichen, der absoluten Identität, in der Erscheinungswelt bezeichnet wird. Die „schlechte“ Endlichkeit ist die erscheinende Natur oder auch das Konkrete, Individuelle [2]), der Stoff, die Materie als blosse Empirie [3]), die Vielheit, der das Unendliche als Einheit gegenübersteht [4]).

Im Gegensatz zu dem einseitig Unendlichen ist das absolut Unendliche das mit dem Endlichen, als dem absolut Realen, durchdrungene Unendliche, die absolute Identität, die Einheit des Affirmierenden und Affimierten. Die absolute Unendlichkeit trägt also die Merkmale der ästhetischen Vernunft, sie ist die Ineinsbildung der beiden intellektuellen Prinzipien, des Idealen und des Realen. Dieser Ineinsbildung des Unendlichen und Endlichen entspricht auf religiösem Gebiet die Idee des Geistes als Einheit von Vater und Sohn [5]). In den Begriff des absolut Unendlichen geht damit auch der Begriff der Begrenztheit ein. Dieses Endlichkeitsmoment im Unendlichen macht das Wesen der Schönheit aus, denn nur in der Begrenztheit ist Schönheit möglich, Schönheit ist nur dort, wo das Besondere seinem Begriff angemessen ist. Wie das unendliche Streben Fichtes der tiefste Ausdruck einer ethischen Weltanschauung ist, so ist die Absolutheit in der Begrenzung wie sie Schelling in den griechischen Göttergestalten, als den Urbildern der Schönheit entwickelt [6]), der Ausdruck einer ästhetischen und intellektualistisch gerichteten Weltanschauung. Das Fehlen der Begrenzung muss notwendig dahin führen, dass alle Form negiert wird oder Reduktion zur Nullität eintritt [7]). Diese Bewertung des Begrenzten, das den Begriff der Unendlichkeit erst absolut macht, vollzieht sich bei Schelling unter dem unmittelbaren Einfluss des griechischen Denkens und führt zu einer Art Umwertung des Unendlichkeitsbegriffes, hervorgerufen durch das Bestreben, griechische und christliche Wertungsweise zu vereinigen. Romantik und Griechentum, die ihre letzten Kunstprinzipien nach so wesentlich mit

---

1) a. a. O. Bd. V, S. 378 und 382.
2) a. a. O. S. 319.
3) a. a. O. S. 282 und 398.
4) a. a. O. S. 431.
5) a. a. O. S. 431.
6) a. a. O. S. 288, 389—98.
7) a. a. O. S. 398.

einander kontrastieren, bilden in der Zeitlosigkeit die ursprüngliche Einheit des absolut Unendlichen, des Urschönen.

Schellings Lehre vom Verhältnis des Unendlichen zum Endlichen, wie sie in der „Methode des akademischen Studiums" vorgetragen wird, deckt sich im wesentlichen mit den in der Philosophie der Kunst vertretenen Anschauungen, nur dass in dem erstgenannten Werke, so weit es sich um die historische Konstruktion der Theologie handelt, das Verhältnis zwischen dem Unendlichen und Endlichen die spezifisch religiöse Färbung erhält und der ästhetische Grundgedanke mehr zurücktritt. Die Unterscheidung des Unendlichen als des absolut Idealen und des Endlichen als des absolut Realen wird noch durch die Merkmale des Wesens und der Form, der Möglichkeit und Wirklichkeit bereichert, die mit den beiden genannten Intellektualprinzipien identifiziert[1]) werden.

„Philosophie und Religion" ist diejenige von Schellings Schriften, in welcher der Primat der ästhetischen Vernunft an die religiöse übergeht. Das zeigt sich schon rein äusserlich in der Lehre vom Abfall als einem Abbrechen[2]), in der von Herder übernommenen Hypothese einer Erziehung des Menschengeschlechts durch höhere Naturen[3]), in der von Lessing überkommenen Vorstellung von der Verdoppelung des Absoluten durch Selbstanschauung[4]) in der Herausarbeitung dreier ideeller Bestimmungen des Absoluten, des schlechthin Idealen, des schlechthin Realen und der Absolutheit und Form[5]), welche ihre Verwandtschaft mit der Trinitätslehre deutlich erkennen lassen, in der Lehre von der Wiederauflösung in die Absolutheit, besonders aber in der Behandlung des Unsterblichkeitsproblems[6]). Allerdings sind fast alle diese Lehren und Anschauungen schon in den früheren Schriften Schellings vertreten worden, aber erst hier erhalten sie die theosophische Wendung und erst hier schliessen sie sich zu einer Gemeinsamkeit zusammen. Die Sehnsucht nach dem Göttlichen als der Einheit von Sittlichkeit und Seligkeit findet ihren deutlichen Ausdruck[7]), eine Hinneigung zum

---

1) a. a. O. S. 249. Die Zusammenstellung von Möglichkeit und Freiheit (Unendlichkeit) sowie von Wirklichkeit und unbedingter Kausalität (Notwendigkeit, Endlichkeit) findet sich auch in Kants Kritik der Urteilskraft § 76. Anm. Hier auch die Auflösung des Gegensatzes von Anschauen und Denken in der Idee des Absoluten, die Schelling in seinem Brief vom 3. Oktober 1801 an Fichte als Argument heranzieht. § 76 der Urteilskraft ist für die Weiterbildung der Lehre Kants sehr bedeutsam. Schelling zitiert wohl irrtümlich § 74 Anm. vgl. Fichte in Schellings philosophischem Briefwechsel. S. 94.

2) Schelling, Werke I, Bd. VI, S. 38.

3) a. a. O. S. 58.

4) a. a. O. S. 31.

5) a. a. O. S. 31 ff.

6) a. a. O. S. 60 ff.

7) a. a. O. S. 56.

Neu-Platonismus macht sich trotz ausdrücklicher Ablehnung der Emanationslehre in erhöhtem Grade bemerkbar[1]), und Spinozas religiöse Hingebung leuchtet uns aus manchen Stellen dieser Schrift entgegen.

Diese theosophische Wendung hat nun auch in der begrifflichen Fassung des Unendlichen ihren Niederschlag gefunden. Das einseitig Unendliche wird von dem absolut Unendlichen begrifflich nicht mehr unterschieden, zum wenigsten in seiner Verschiedenheit nicht mehr ausdrücklich hervorgehoben, und die Bewertung des Begrenzten, die für den ästhetischen Idealismus so charakteristisch ist, weicht überall der Vorstellung des Unendlichen als des Ewigen, Unbegrenzten und Zeitlosen. Die Idee des Absoluten schliesst ihrer Natur nach jede Begrenzung aus: das Göttliche ist das Ewige[2]). Ewig ist das schlechthin Ideale, wie auch die absolute Form, und das absolut Reale ist der ideellen Bestimmung nach ewig ein anderes[3]). Vollkommene Bewegungslosigkeit ist dem Absoluten eigen, Unveränderlichkeit und Grenzenlosigkeit machen sein ewiges Wesen aus[4]). Schelling spricht auch von der Ewigkeit des Abfalls, der das wahrhaft Seiende unverändert lässt und nur eine Scheinwelt erzeugt, das sinnliche Universum[5]). Der Abfall ist ewig (ausser aller Zeit) wie die Absolutheit selbst und die Ideenwelt[6]), und ebenso hat auch das Ewige der Seele, ihr Begriff, die idea ideae, kein Verhältnis zur Zeit[7]).

Alle anderen Bestimmungen des Absoluten treten zurück hinter dem Pathos der Ewigkeit und Zeitlosigkeit. Dem Zeitlosen, Ewigen wird alle Realität zugeschrieben[8]), die Zeit ist das Reich aller nichtigen, bloss endlichen Gegensätze, die im Absoluten nicht vorhanden sind. Gilt doch der Satz des Widerspruchs nur für die Endlichkeit[9]). Das schlechthin Ideale fliesst mit dem schlechthin Realen seiner logischen Struktur nach zusammen, und der Begriff des Absoluten verrät kaum noch seine Genesis aus der ästhetischen Vernunft, die sich nur noch vereinzelt dokumentiert, so etwa wenn Gott als die absolute Harmonie der Notwendigkeit und Freiheit bezeichnet wird. Ebenso steht die Auffassung des Weltgeschehens noch stark unter dem Einfluss der ästhe-

---

1) a. a. O. S. 35.
2) a. a. O. S. 21.
3) a. a. O. S. 30.
4) a. a. O. S. 32 und 36.
5) a. a. O. S. 41.
6) a. a. O.
7) a. a. O. S. 60.
8) a. a. O. S. 38.
9) a. a. O. Bd. V, S. 269.

tischen Weltanschauung, die Schelling auch in seinen späteren Werken nie ganz verleugnet hat.

Alles Reale ist vernünftig. Das Böse, Schlechte und Minderwertige gehört nur der Scheinwirklichkeit an. In dieser Lehre trifft der Intellektualismus mit der ästhetischen Weltauffassung zusammen, während alle ethische Weltanschauung dahin getrieben wird, die Realität des Irrationalen und Normwidrigen zu bejahen. Aehnlich wie im Neuplatonismus verbinden sich in Schellings Metaphysik ästhetische, religiöse und intellektuelle Momente zu einer Gesamtanschauung, die nicht imstande ist, den spezifisch-ethischen Problemen gerecht zu werden. Die Metaphysik des Panlogismus, wie sie von Schelling in dieser Periode vertreten wird, duldet ebensowenig die tiefere Ausprägung des Persönlichkeitsbegriffes, wie sie auch den Gegensatz zwischen Sein und Sollen aufhebt und damit die Realität des historischen Prozesses zu zerstören droht. Der Panlogismus ist seiner ganzen Natur nach ebenso unhistorisch wie die Metaphysik des Irrationalismus, welche dazu geführt wird, die Sinnlosigkeit des ganzen Weltprozesses zu behaupten. Für jenen ist die Welt in jedem Moment des phänomenalen Geschehens unveränderlich gleich vernünftig, wie für diese unveränderlich gleich unvernünftig. Beide lassen ihrem ganzen Wesen nach den Fortschrittsgedanken überhaupt nicht zu, der, in ein solches System hineingetragen, notwendig zu Inkonsequenzen führen muss.

Es ist ein Zeichen der Energie von Schellings historischem Denken, dass der Gedanke der Entwickelung in allen seinen Systemen zum Durchbruch kommt, dass die reine Kontemplation, sobald sie auf das grosse Drama der Weltgeschichte hingelenkt wird, von ihrem Anblick gleichsam fortgerissen, den Sinn des Geschehens bejaht.

So zahlreich auch in Schellings Werken die Stellen sind, wo die religiöse Hingabe den Willen zu hemmen scheint[1]), so hat er doch noch in seinem Alterswerke die Unmöglichkeit des Quietismus betont und die Ueberzeugung ausgesprochen: „Es muss gehandelt werden“. Das Quietiv ist für Schelling niemals wie für Schopenhauer der Grundton und Ausklang seiner Philosophie geworden.

Das Unendliche wird von Schelling mit all den Attributen der alten Metaphysik ausgestattet und die Kluft zwischen dem Ewigen und Endlichen so stark betont, dass zwischen dem unveränderlichen, in sich ruhenden Wertreich und dem rastlosen Fluss der Erscheinungen keinerlei Gemeinschaft zu bestehen scheint. Die objektive Geltung für die Erscheinungswelt, welche die Zeit nach Kant besitzen soll, wird zu voll-

---

1) a. a. O. Bd. VI, S. 569.

kommener Subjektivität verflüchtigt. Die vergangene Geschichte ist nur ein Phänomen des empirischen Bewusstseins [1]). Die Zeit ist mit dem individuellen Bewusstsein gesetzt und nichts ausser diesem. Für die reine Vernunft gibt es keine Zeit, in ihr ist alles zugleich, für die empirische Vernunft entsteht alles sukzessiv. Mit jedem empirischen Bewusstsein beginnt die Zeit gleichsam von neuem, denn jede Intelligenz ist ein absoluter Anfang in der Zeit [2]). Nach dieser Auffassung kann auch der Fortschritt nur als ein Produkt der Zeit und Reflexion, nicht aber als ein realiter sich Vollziehendes gedacht werden. So gibt denn auch Schelling in dem schönen Kants Gedächtnis gewidmeten Nachruf zu erkennen, dass er nicht wie dieser den Gedanken eines zeitlichen Fortschritts in seiner Geschichtsphilosophie vertritt [3]).

In der Darstellung des gesamten Systems erfahren wir sodann, dass der Begriff Fortschritt nur für den endlichen Verstand, nicht aber für die ewig sich gleichbleibende Vernunft existiert. Die Ideen eines goldenen Zeitalters und ewigen Friedens gelten nur für die Reflexion. Vor allem wendet sich Schelling in diesem späteren Werk, wie schon im System des transzendentalen Idealismus, gegen die Lieblingsidee der Aufklärung, den Gedanken einer unendlichen Perfektibilität der Gattung. Das Stetigkeitsgesetz, der Gedanke einer kontinuierlichen Weiterbildung wird dabei in einer gänzlich unstatthaften Weise auf das Gebiet der Geschichte angewandt. Es gibt keinen stetigen Fortschritt vom Niederen zum Höheren, vom Schlechten zum Besseren. Wo ist etwa zwischen der antiken und der neuen Welt solch ein stetiger Uebergang aufzuweisen? Wo ist der Dichter, der Künstler der modernen Zeit, der sich zu dem Grössten und Erhabensten, was die Antike hervorgebracht hat, als die höhere Stufe verhielte? Der Fortschritt ist, soweit von einem solchen geredet werden kann, nicht stetig, sondern in Spirallinien zu denken die auch gänzliche Umkehrungen der Richtungen zeigen [4]).

Das Wertreich ist das Vollendete und Vollkommene. Jeder Wert ist ein Universum, in sich bergend die unendliche Fülle möglicher Gestaltungen. In ihm ist gleichsam in einem Brennpunkt vereinigt, was in der empirischen Wirklichkeit in verworrener Zerstreutheit erscheint. Diesem idealen Vorbild scheint in dem Dasein der Dinge nur das Kunstwerk zu entsprechen, welches von Schelling daher auch stets zum Vergleich herangezogen wird, um den Charakter des Wertes zu symbolisieren. Gegenüber dem Wertreich ist das

1) a. a. O. Bd. III, S. 590.
2) a. a. O. S. 486.
3) a. a. O. Bd. VI, S. 8.
4) a. a. O. S. 564.

Reich der empirischen Wirklichkeit gebannt in die Zeitlichkeit, unvollendet, fragmentarisch, der Erfüllung bedürftig.

Man könnte manchmal glauben, dass nach Schellings Meinung eine unüberschreitbare Kluft die reine Intellektualwelt von der Sinnenwelt scheidet, dass eine sinnvolle Beziehung zwischen ihnen nicht existiert und alles Geschehen somit wertlos ist. Wenn er die Welt der Wirklichkeit mit dem idealen Wertreich vergleicht, so erscheint sie ihm schattenhaft und gänzlich nichtig. Die Seele ist die Idee, sofern sie losgelöst vom Absoluten, Endliches erzeugt. Durch ihr Produzieren entsteht die Erscheinungswelt, die durch die endlose Reihe der Ursachen und Wirkungen hindurch nur ein indirektes Verhältnis zum Absoluten besitzt. Auf diesem indirekten Verhältnis zwischen Wertreich und Erscheinungswelt, dessen metaphysischer Grund nicht näher erörtert zu werden braucht, beruht die Phänomenalität des empirischen Geschehens.

Ueber dieses mittelbare Verhältnis zwischen Wert und Wirklichkeit hinaus, gibt es jedoch für Schelling durch Vernunft und Einbildungskraft auch eine direkte, unmittelbare Beziehung. Beide gelten ihm als Emanation des Absoluten in die Welt, ohne die der Mensch kein Verhältnis zum Wertreich gewinnen kann[1]). Das Wissen ist Einbildung des Unendlichen in die Seele, als das Endliche[2]). Die Seele vermag sich in die Vernunft, als in die Ureinheit aufzulösen und ihr gleich zu werden. Hierdurch ist ihr die Möglichkeit gegeben, ganz im Absoluten zu sein. Durch dieses Teilhaben an der ewigen Vernunft erlangt die Menschheit ihre kosmische Bedeutung. „Der Mensch als Vernunftwesen überhaupt ist dahingestellt, eine Ergänzung der Welterscheinung zu sein, aus seiner Tätigkeit soll sich entwickeln, was zur Totalität der Offenbarung Gottes fehlt“ [3]). Die Aufgabe der Menschheit besteht darin, die Werte in sich zu realisieren. „Unser Wissen in seiner Totalität ist bestimmt, ein Abbild des ewigen Wissens zu werden“.

Schon in dieser These liegt ein spezifisch universalhistorischer Gedanke vor. Der Vernunftbetätigung der Gattung wird überempirische, allgemeingültige Bedeutung zugeschrieben. Die Wissenschaft ist ein Unbedingtes, sie ist absoluter Wert[3]). Sie hat ihre Wurzeln im Absoluten, sie hat keinen Zweck ausser sich, sie ist Selbstzweck. In der wissenschaftlichen Betätigung der Menschheit bildet sich eine Verknüpfung zwischen der übersinnlichen und sinnlichen Welt heraus. Was dort vollendet und abgeschlossen ist, soll in der Zeitlichkeit seiner Vollendung entgegengeführt werden.

---

1) a. a. O. Bd. VII, S. 190—91.
2) a. a. O. Bd. V, S. 267.
3) a. a. O. S. 218.

Das zeitlos Geltende soll zu einer zeitlichen Realisierung gelangen. Das Zeitliche ist nur bedeutsam, insofern sich der Wert mit ihm verbindet, ohne ihn würde es absolute Nichtigkeit sein. Indem durch die Betätigung der menschlichen Gattungsvernunft das zeitliche Wissen sich zu einem Abbild des ewigen Wissens gestaltet, wird die Offenbarung des Absoluten erst vollendet.

In dem Wert in seiner Absolutheit ist stets zugleich vorhanden, was in der Wirklichkeit sich sukzessive darstellt. In der Zeit ist gleichsam auseinandergezogen und entfaltet, was im Zeitlosen simultan und in sich geschlossen ist. So heisst es bei Schelling „Das zeitliche Wissen und das zeitliche Handeln setzt nur auf bedingte Weise und sukzessiv, was in der Idee auf unbedingte Weise und zugleich ist". In diesem Nacheinander, in diesem sukzessiven Ablauf liegt das Unvollkommene des Zeitlichen, weil das, was zusammengehört und seinem Wesen nach eine Einheit bildet durch die Zeit auseinandergezogen und verzettelt erscheint, so dass wir überall nur zerstreute Teile finden, die zusammenzusetzen und in ein harmonisches Bild zu bringen, die unendlich schwierige Aufgabe der menschlichen Vernunftbetätigung ist, wenn sie sich daran macht, den Gang der Wertverwirklichung im einzelnen nachzuforschen.

Seltsam und rätselhaft muss es erscheinen, wie in dem Zeitlichen, Endlichen etwas Zeitloses, Unendliches als überempirischer Gehalt vorhanden sein soll. „Doch schliesst", sagt Schelling, „die Zeit die Ewigkeit nicht aus, und die Wissenschaft, wenn sie auch ihrer Erscheinung nach eine Geburt der Zeit ist, geht doch auf Gründung einer Ewigkeit mitten in der Zeit. Was wahr ist, ist wie das, was an sich selbst recht und schön ist, seiner Natur nach ewig und hat mitten in der Zeit kein Verhältnis zur Zeit". Die Wissenschaft ist ein allgemeingültiger Wert, zugleich unabhängig von den einzelnen Individuen wie von der Zeitlichkeit. Diese ihre überempirische Bedeutung zeigt sich darin, dass sie Sache der Gattung ist, welche selbst ewig ist. Die Ueberlieferung, welche dazu führt, dass in dem endlosen Fluss der Erscheinungen immer neue Individuen an die Stelle der alten treten, um das begonnene Werk fortzusetzen, ist der symbolische Ausdruck ihres ewigen Lebens.

Das Hineinbrechen des Ewigen in das Zeitliche, das Hineinragen des zeitlos Gültigen in die empirische Wirklichkeit wird von Schelling als Offenbarung bezeichnet und damit der Wunderbarkeit der Wertverwirklichung Rechnung getragen. In „Philosophie und Religion" drückt er sich dahin aus, dass in Wissenschaft, Kunst und Religion die Ideen, die ewigen Werte sich in die Zeitlichkeit herab-

lassen[1]). Die Beziehung zwischen Wert und Wirklichkeit, die die erste Vorbedingung einer historischen Weltanschauung bildet, lässt sich nun entweder als unveränderlich gleichbleibend denken oder aber, und erst hier tritt der universalhistorische Gedanke hervor, die Wertverwirklichung wird als ein fortschreitender Prozess gedacht, in welchem immer neue Wertbeziehungen sich offenbaren. Das ist aber Schellings Meinung, wenn er behauptet, dass jeder besondere Moment der Zeit Offenbarung einer besonderen Seite des Absoluten sei[2]). Durch jede dieser neuen Wertbeziehungen, deren Entdeckung die Tat des Genius ist, gewinnt das Wertbild an Vollständigkeit, indem die Idee immer deutlicher in die Erscheinung tritt und mehr und mehr ihrer Hülle sich entkleidet. Die Geschichte ist ein Prozess fortschreitender Wertverwirklichung, das Reellwerden einer Idee im beständigen Fortschritt[3]). Das adäquate Bild der Idee resultiert aus der Summierung der bruchstückweise in das menschliche Gattungsbewusstsein tretenden Merkmale und Teilbeziehungen. Die Gesamtheit der Wertverwirklichung ergibt das Bild des absoluten Wertes, der im Verlauf des historischen Prozesses gleichsam aus seiner Zeitlosigkeit in die Zeitlichkeit herabgezogen wird und auf den alles wertvolle Geschehen zurückzuführen ist.

Die Realisierung der Werte findet ferner nicht willkürlich, sondern in einer vorgezeichneten Reihenfolge statt. Den Gang dieser Wertverwirklichung charakterisiert Schelling durch das Schema: Natur, Geschichte, Kunst bezw. Notwendigkeit, Freiheit, Identität. Wenn er nun auch rein begrifflich, so etwa in der Philosophie der Kunst hinsichtlich der Kunstgattungen und Kunstprinzipien, ein analoges Schema von real, ideal und realideal zu konstruieren sucht, so ist er doch nicht darauf verfallen, den historischen Prozess selber in seinen Einzelheiten in dasselbe dialektische Gewand zu kleiden. Schellings Schema gilt in der Hauptsache nur als Einteilungsprinzip des gesamten historischen Prozesses und ist so gewählt, dass aus ihm heraus unmittelbar gewisse inhaltliche Bestimmungen zu gewinnen sind. Schelling hat nicht wie Hegel mit seinem rein formalen Schema der „Dreieinigkeiten" die Anwendung auf die einzelnen Epochen und Perioden der Weltgeschichte gemacht und es lag ihm vollkommen fern, dem Gang der Wertverwirklichung in systematischer Form zu denken. Bei ihm füllt sich das dialektische Schema mit Formen von immer grösserer Subjektivität, aber diese aufsteigende Wertreihe von immer höheren Ge-

---

1) a. a. O. Bd. VI, S. 42.
2) a. a. O. Bd. V, S. 288.
3) a. a. O. Bd. III, S. 588.

staltungen des geistigen Lebens erhält keinerlei systematische Prägung. Die Geschichte enthält eine Stufenfolge von Wertverwirklichungsmomenten oder Potenzen, um Schellings Lieblingsausdruck zu gebrauchen, ein Begriff, der mit Idee nicht ohne weiteres gleichzusetzen ist, wenn auch beide häufig promiscue gebraucht werden, insofern dann nämlich die Idee auch als Stufe der Wertverwirklichung betrachtet wird. Aber das Ewige, zeitlos Geltende, das Reich der Werte als solches in seinem reinen „an sich" lässt sich nach seiner Lehre doch nur als Ideenwelt bezeichnen, da hier von einem Uebergewicht des Realen oder Idealen nicht die Rede ist. Die Potenz, die das Entwickelungsmoment involviert, bedeutet einen Grad, eine Stufe der Realisierung des zeitlos Geltenden in der empirischen Wirklichkeit[1]). So ist der ästhetische Wert, in dem das Wesen des Absoluten am vollkommensten zum Ausdruck kommt, die höchste Potenz in der Stufenreihe der Werte. Mit ihm ist die Kunstwelt gesetzt, die über die moralische und wissenschaftliche Welt sich erhebt.

Das Kriterium der höheren Wertstufe bildet die „Subjektivität", das Bewusste im Gegensatz zu dem Objektiven als dem Unbewussten. Die Wertreihe potenziert sich vom Minimum zum Maximum der „Subjektivität". Die Gegensätze von bewusst und unbewusst sind im Absoluten vereinigt und befinden sich, sub specie aeternitatis betrachtet, im Zustande der Indifferenz. Dagegen ist in der Erscheinungswelt das Absolute differenziert gesetzt und zwar so, dass die Erscheinungen in unendlicher Stufenfolge in immer höherem Grade den Stempel des bewussten idealen Faktors tragen.

Das ideale und reale Prinzip sind Urtätigkeiten der absoluten Vernunft. Die reale ist extensiv gerichtet, in das Unendliche sich ausdehnend, die ideale ist formgebend und beschränkend. Diese Tätigkeiten, welche im Absoluten in vollkommenem Gleichgewicht sich befinden, sind, zeitlich betrachtet, die Bewegungsrichtungen des historischen Prozesses. Während in der Naturentwickelung das reale Prinzip überwiegt, gelangt in der Vernunftentwickelung in immer höherem Grade das ideale Prinzip zum Ausdruck, welches seine vollkommenste Gestaltung in dem künstlerischen Schaffen des Genius findet, durch den das formlose Prinzip vollständig überwältigt wird und alle Gegensätze aufgehoben werden.

Die Lehre von der Offenbarung der Werte schliesst den Fortschrittsgedanken in sich. Immer mehr wird die des Wertes bedürftige empirische Wirklichkeit erfüllt und gesättigt von der Ideenwelt. Immer neue Teile des zeitlos

---

1) Ueber die Uebertragung des Begriffes Potenz auf die Prinzipien des Realen und Idealen vgl. Eduard v. Hartmann, Schellings philosophisches System, S. 120 ff.

geltenden Wertreiches brechen hinein in den Fluss der Erscheinungen, bis die ästhetische göttliche Vernunft die Zeitlichkeit durchdrungen und aufgehoben hat, bis die reine Schönheit des Universums wieder hergestellt und der Abfall wieder gut gemacht ist. Diese Wiedergewinnung einer ursprünglichen Weltharmonie ist ein fortschreitendes, realiter sich vollziehendes Geschehen, das allerdings mit dem empirischen Geschehen nicht verwechselt werden darf. Je mehr die Werte in der Zeitlichkeit realisiert werden, um so grösser ist der Fortschritt mit Rücksicht auf die Wiederherstellung der harmonischen Einheit des Universums.

Die grosse Konzeption der Geschichtsphilosophie Schellings vollendet sich in der Theorie des Abfalls der Welt von Gott, in welcher das alte Problem der christlichen Universalgeschichte in neuer, eigenartiger Form erscheint. Der Sündenfall und die Erlösung sind das Thema der Weltgeschichte. Dieser Sündenfall und Abfall ist im ganzen Zusammenhang der damaligen Lehre Schellings nicht eigentlich eine ethische Schuld, sondern weit mehr ein tragisches Schicksal, insofern durch ihn die reine Harmonie und Schönheit des Alls getrübt wird. Er erregt notwendig das ästhetische Mitgefühl über den Verlust der ursprünglichen Schönheit und Glückseligkeit. Als notwendig begründet wird die Tat des Abfalls in dem Wesen des Absoluten selber, das durch den ewigen Akt der Selbstanschauung ein zweites Absolutes, das Gegenbild, erzeugt. Dieses besitzt die Möglichkeit ein zwiefaches Leben zu führen, nämlich einerseits das Leben „an sich“ in der ewigen Göttlichkeit des Absoluten und anderseits ein Leben „in sich selbst“ [1]). Die Absolutheit und Göttlichkeit des Gegenbildes führt durch einen ähnlichen Akt der Selbstobjektivation zur Bildung der Ideenwelt, und die Ideen produzieren Ewiges und Absolutes, solange sie sich in der Ureinheit befinden [2]). Die Selbständigkeit des Gegenbildes, der Uridee, ist Freiheit, „und von jener ersten Selbständigkeit fliesst aus, was in der Erscheinungswelt als Freiheit wieder auftritt“. Die Willkürfreiheit des empirischen Ich, welche die tragische Kunst erst möglich macht, ist eine Folge des Abfalles, jener urdramatischen Handlung, die allem Weltgeschehen zu Grunde liegt.

Durch die notwendige Selbstobjektivation des Absoluten entsteht folgende Antinomie: Soll das Gegenbild ein zweites Absolutes sein, wie das seine vollständige Selbstobjektivierung involviert, so muss es sich vom „schlechthin Idealen“ trennen [3]), trennt es sich aber vom Absoluten, so verliert es

1) Schelling, Werke I, Bd. VI, S. 34 und 41.
2) a. a. O. S. 35.
3) a. a. O. S. 39 und 40.

seine Freiheit, denn wahrhaft frei ist das Gegenbild nur in der Vereinigung mit dem „schlechthin Idealen“. Die Möglichkeit des Abfalls liegt in der Freiheit des Gegenbildes, der Abfall vollzieht sich als notwendige Realisierung der Möglichkeit „in sich selbst“ zu sein; ist doch im Absoluten alle Möglichkeit auch zugleich wirklich. Der Effekt ist das sinnliche Universum. Daneben aber wird auch die andere Möglichkeit realisiert, dass nämlich das Gegenbild das Leben „an sich“ im Absoluten führt, und somit ändert sich durch den Abfall in der Ideenwelt selber nichts[1]). Der Widerspruch, der in der Realisierung der beiden Handlungsmöglichkeiten einer logischen Disjunktion liegt, widerlegt den Romantiker nicht. Für absolute Verhältnisse hat der Satz des Widerspruches keine Geltung und so werden von den beiden Möglichkeiten des „an sich“ und „in sich Seins“, d. h. der Abhängigkeit und Freiheit vom Absoluten, beide mit ihren notwendigen Konsequenzen realisiert. Das Gegenbild wird frei und bleibt abhängig. Indem es frei wird, verliert es seine Freiheit und erzeugt eine Scheinwirklichkeit. Indem es im Zusammenhang mit dem Absoluten verharrt, bewahrt es seine wahre Freiheit. Das Gegenbild führt auch nach dem Abfall sein wahres Leben im Absoluten und nur ein Scheinleben in der empirischen Wirklichkeit. Durch den Abfall ist also nicht eigentlich eine Verschlechterung oder Störung der Ideenwelt selber eingetreten, die bleibt vielmehr so wie sie war, sondern nur eine Scheinwirklichkeit. Das Ziel des Weltgeschehens aber ist die Aufhebung dieser Scheinwirklichkeit, welche die Ideenwelt gleichsam umschleiert. Der Abfall ist ein Abbrechen, ein Aufgeben der Gemeinschaft mit dem Absoluten, das zu der Scheinwirklichkeit kein direktes Verhältnis mehr besitzt, sondern dieser Vielheit des Endlichen vielmehr als etwas durchaus Heterogenes gegenübersteht.

Das Prinzip des Endlichen ist die Ichheit. Soweit die Betonung dieser Ichheit und seine Selbständigkeit geht, vergrössert sich der Gegensatz zum Absoluten, vergrössert sich die Entfernung vom Göttlichen. Die Ichheit ist Schuld gegenüber dem Ganzen. Nur im Ganzen ist Harmonie, nur im Ganzen ist Schönheit. Wahrhaft vernünftig ist nur das Ganze. Die zentrifugale Bewegung führt bis zur äussersten Betonung der Ichheit. Aber die äusserste Entfernung von Gott, wie sie sich in der Ichheit darstellt, ist zugleich das Moment der beginnenden Rückkehr zum Absoluten. Nachdem das Ich die äusserste Sonnenferne erreicht hat, stellt sich die urbildliche Welt wieder her. In Wissenschaft, Kunst

---

1) a. a. O. S. 42.

und Sittlichkeit lassen sich die Ideen herab in die Zeitlichkeit[1]). Dieses Hineinbrechen der Werte in die Zeitlichkeit ist das eigentlich wertvolle Geschehen, das dem Prozess der Weltgeschichte zugrunde liegt. Bis zum Punkte der Ichheit reicht die zentrifugale Bewegung, die Geschichte der Natur, welche Schelling als die Ilias des Geistes bezeichnet, die Entfremdung von Gott, der Sündenfall. Indem dann die Werte die Zeitlichkeit durchdringen, wird die zentrifugale Bewegung in eine zentripetale übergeleitet. Der Sinn dieser rückläufigen, auf das Zentrum gerichteten Bewegung ist die Welterlösung, ist die Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch seine eigene Geburt in die Endlichkeit. Diese Idee ist der Grundgedanke des Christentums: „Christus schliesst die Welt der Endlichkeit und eröffnet die Unendlichkeit als die Herrschaft des Geistes“[2]). Die christliche Weltanschauung erkennt den Sinn des historischen Gesamtgeschehens, sie fasst die Menschheit als Einheit zusammen, an der sich das wahrhaft göttliche Geschehen offenbart. Die Geschichte des Christentums ist daher auch notwendig Universalgeschichte d. h. Menschheitsgeschichte[3]). Mit Christus kam das wahre Unendliche in das Endliche, nicht um dieses zu vergöttern, sondern nur um es in seiner ewigen Person Gott zu opfern und dadurch zu versöhnen. Diese Periode der Versöhnung ist die Odyssee des göttlichen Weltgedichtes. Die Gestalt des historischen Christus gilt Schelling symbolisch für die ewige Menschwerdung des Göttlichen im Endlichen[4]). Das Ende des zeitlichen Geschehens, der ganzen Zeitwirklichkeit wird gekommen sein, wenn die Vernunftideen die empirische Wirklichkeit durchdrungen, geläutert und zu Gott zurückgeführt haben. Erst mit der Vernunftbetätigung der menschlichen Gattung, welche auf eine direkte Einwirkung der Ideenwelt zurückgeführt werden muss, beginnt das wertvolle Geschehen. Der Abfall ist ein Faktum, er hat sich real vollzogen, aber ein Nichtseiendes ein Minus hervorgebracht. Dieses Negative der Scheinwirklichkeit, dieses Setzen von Leiden, wird durch das Positive der Vernunfttätigkeit wieder aufgehoben. Die Schwierigkeit dieser Vorstellung liegt darin, dass die empirische Wirklichkeit im Grunde genommen nur Schein ist, dass dasjenige, was zu Gott zurückgeführt werden soll, seinem eigentlichen Kern und Wesen nach ein Nichtseiendes ist, das überhaupt nicht existiert. Die Konfundierung formallogischer und mathematischer Verhältnisse mit Realvorgängen des Wirkens und Handelns, jene alten Irr-

1) a. a. O. S. 42.
2) a. a. O. Bd. V, S. 294.
3) a. a. O. S. 299.
4) a. a. O. S. 431.

tümer der Metaphysik mit denen Kant so gründlich aufgeräumt hatte, sind von Schelling in seiner Schrift über „Philosophie und Religion“ wieder erneut worden.

Nach Schellings Vorstellung steht dem Soll der Ideenwelt nicht ein Sein, sondern vielmehr ein Nichtsein gegenüber und die Ideenwelt, das Reich der Werte, ist auch zugleich das einzige wahrhaft Wirkliche. Das Irrationale, die selbständige Position des Ich gegenüber dem Absoluten ist nur eine trügerische Illusion, ein täuschendes Phantasiegebilde, das durch die siegreiche Kraft der Vernunft zerstört wird. Die Welt hat einen Anfang, wenn auch nicht in der Zeit, so doch mit der Zeit, und in unbestimmter Zukunft wird der Moment eintreten, wo die Welt als empirische Wirklichkeit ihr Ende nimmt zugleich mit der Zeit, dann nämlich, wenn das Ziel des Weltprozesses erfüllt ist. Es gibt ein wahrhaft wirkliches Geschehen als Betätigung der Vernunftideen, wirkliche Entwickelung zu einem bestimmten Ziel, es gibt Geschichte. Schelling wendet sich gegen alle, die diese Fundamentaltatsache leugnen, mit den Worten: „Sie möchten da, wo die Tat entscheidet, alles mit friedlichen allgemeinen Begriffen schlichten und eine Geschichte, in der wie in der Wirklichkeit Szenen des Krieges und des Friedens, Schmerz und Lust, Ermattung und Gefahr wechseln, als eine blosse Folge vom Gedanken vorstellen“ [1]).

So vollendet sich Schellings Geschichtsphilosophie in dem höchsten Problem der Universalgeschichte, dem Verhältnis des Unendlichen zum Endlichen, das für die ganze Beurteilung des historischen Prozesses massgebend ist, und mag er bei der Auflösung dieses Problems auch in die Irrtümer der alten Metaphysik zurückverfallen sein, insofern er die Ideen oder Werte, deren Geltung eine kritisch orientierte Geschichtsphilosophie notwendig voraussetzen muss, zu metaphysischen Wesenheiten hypostasierte und vollens das Endliche aus dem Unendlichen zu deduzieren sich bemühte, so beleuchtet doch nichts destoweniger das Verhältnis des Zeitlosen zum Zeitlichen, wie es von Schelling gedacht wird, in höchst charakteristischer Weise die verschiedenen Fragen, welche das Problem der Wertverwirklichung stellt, und zeigt, dass wie die zeitlose Geltung der Werte so auch die Realität des historischen Prozesses für alle geschichtsphilosophische Spekulation die notwendige Voraussetzung bildet.

1) a. a. O. Bd. VIII, S. 207.

Curriculum vitae.

Am 8. März 1878 zu Hannover als Sohn des Justizrat Mehlis geboren, der evangelischen Kirche angehörig, verliess ich Ostern 1895 das dortige Lyceum I, um mich dem Militärdienst zu widmen. Von 1896—1902 Offizier, seit dem 29. Juli ausser Dienst, wurde ich am 1. Oktober 1902 an der Universität Marburg in der philosophischen Fakultät immatrikuliert und studierte dort Germanistik, Philosophie und Geschichte.

Oktober 1903 begab ich mich nach Heidelberg und widmete mich dort vorzugsweise dem philosophischen Studium. Im Herbst 1904 wurde ich von der hohen philosophischen Fakultät für eine Preisarbeit über Comte mit der vom Grossherzog von Baden gestifteten goldenen Medaille ausgezeichnet.

Allen meinen hochverehrten Lehrern, besonders Herrn Geheimrat Professor Dr. Windelband danke ich von Herzen für die vielseitige Anregung und Belehrung, die ich in der Zeit meines philosophischen Studiums hier in Heidelberg erhalten habe.